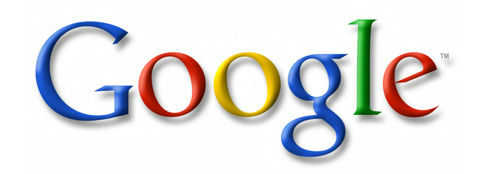
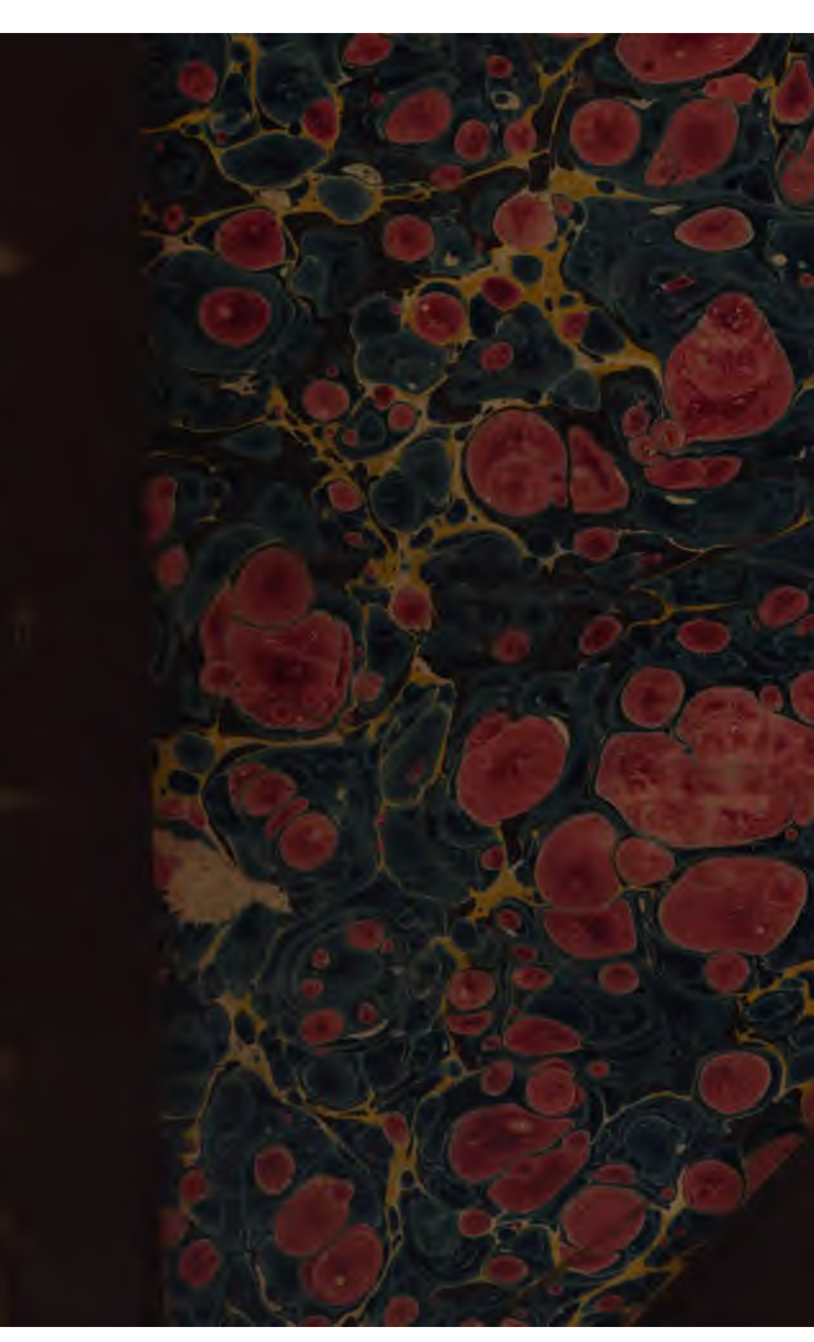





Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Lücke, D. Nitzsch und D. Rothe,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1855.

Achtundzwanzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1855.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

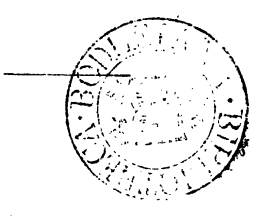
in Verbindung mit

D. Lücke, D. Nitzsch und D. Rothe,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.



Jahrgang 1855 erstes Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1855.

Abhandlungen.

1.

Die theologischen Studien und Kritiken
beim Beginn des Jahres 1855.

Schon vor zwei Jahren, nachdem ein Vierteljahrhundert seit Gründung unserer Zeitschrift abgelaufen, war es unsere Absicht, den verehrten Mitarbeitern und Lesern eine erneuerte Darlegung von deren Stellung zu geben. Was die Umstände damals verhinderten, wird auch heute nicht zu spät kommen und scheint gerade bei Eröffnung dieses Jahrgangs um so mehr am Orte, als Einer der Mitherausgeber — ein Mann, der unter den Gelehrten Deutschlands in vorderster Reihe stand und als gründlicher, treuer, wahrheitsliebender Forscher ungetheilte Verehrung genoß — zu unserem tiefen Schmerze durch den Tod aus unserer Reihe geschieden, Einer der unmittelbaren Herausgeber aber in ein neues Amtsverhältniß übergegangen ist.

Zunächst sey uns ein kurzer Rückblick gestattet.

Die erste, vom Anfang Juni 1827 datirte Ankündigung der Studien und Kritiken bezeichnete die Stellung, welche dieselben einnehmen sollten, den Grundzügen nach in folgender Weise. Die Herausgeber bekannten sich zu dem einfachen Christenthume der Schrift in dem Sinne, daß ihnen dasselbe das wahrhaftige Wort und Heil Gottes sey. Sie sprachen die Ueberzeugung aus, das Evangelium als Wort der ewigen Wahrheit, als Licht und Leben zugleich, nehme gleicherweise unsere Erkenntniß,

wie unsern Glauben in Anspruch, und es sey darum eben so wenig eine wahrhaft christliche Theologie denkbar ohne lebendigen christlichen Glauben, als eine die Wissenschaft verachtende Theologie ein Unding genannt werden müsse. In diesem Sinne glaubten sie, alles wirkliche Gedeihen der Theologie hänge davon ab, daß Glaube und Wissen in ihr sich befreunden und durchdringen, und hofften hierzu beitragen zu können durch solche Erforschung und Darstellung der christlichen Wahrheit, welche sich frei hielte einerseits von der Knechtschaft des Buchstabens und der falschen Autorität, andererseits von der Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit des schwärmerischen Geistes.

Die Zeitschrift sollte weder einer der herrschenden Parteien dienen, noch auf Bildung einer neuen Partei ausgehen. Aber sie sollte, fern von eklektischer Vermischung des Verschiedenen und von der Eitelkeit willkürlicher Vermittelung versuchen, ob es ihr nicht gelingen möchte, durch treues Festhalten an dem positiven Grunde heiliger Schrift, durch gewissenhafte historische und philosophische Forschung, so wie durch Uebung ernster Kritik zur Vereinigungsstätte christlicher und wissenschaftlicher Theologen der deutschen evangelischen Kirche zu dienen, eben dadurch aber auch dieser Kirche die Möglichkeit zu bieten, der wahren lebendigen Einheit ihrer Theologie sich immer mehr bewußt zu werden.

Diese Vorsätze und Wünsche sind — wir sagen es ohne Selbstruhm, aber mit um so aufrichtigerem Dank gegen Gott — nicht ohne Erfüllung geblieben.

Allerdings nicht in jeder Beziehung ist das vorgesteckte Ziel erreicht worden. Und zwar gilt dieß nicht bloß von Dingen mehr äußerlicher Art, z. B. davon, daß die in der Ankündigung zugesagten regelmäßigen Uebersichten der theologischen Litteratur des In- und Auslandes aller Bemühungen ungeachtet nicht zu ermöglichen waren; sondern es gilt — wir wollen es nicht verhehlen — auch von solchen Din-

gen, die mehr zum innerlichen Wesen gehören. Gewisse Schwankungen, denen die Entwickelung der Theologie im letzten Vierteljahrhundert überhaupt unterlag, kamen auch in unserer Zeitschrift zum Vorschein und es war nicht immer die volle Einheit des Geistes zu erreichen, deren Verwirklichung wir als unsere Aufgabe betrachteten. Aber indem wir dieß offen eingestehen, wird uns zugleich die Hinweisung darauf gestattet seyn, daß auch solche Zeitschriften, deren Stolz in möglichst geschlossener Einheit der Lehre besteht, sich in dieser Beziehung keineswegs vorwurfsfrei gehalten haben, ja zum Theil noch stärkere Wandelungen und Widersprüche wahrnehmen ließen, als dieß bei den von Anfang an auf eine breitere Basis angelegten Studien und Kritiken der Fall seyn dürfte.

Dagegen wird, wie wir hoffen, jeder unbefangene Leser, der den Gang unserer Zeitschrift verfolgt hat und im Stande ist, das Einzelne in ein Gesammtbild zusammenzufassen, willig einräumen, daß dieselbe der in der Ankündigung bezeichneten Stellung im Wesentlichen nicht untreu geworden ist, vielmehr im Verfolg ihres Bestehens diese Stellung mit immer größerer Sicherheit eingenommen hat. Es spiegelt sich in ihr den Hauptgesichtspunkten nach diejenige Theologie unserer deutschen evangelischen Kirche ab, welche, von der Grundlage des Glaubens aus die Erkenntniß suchend, den älteren deistischen Rationalismus wissenschaftlich überwunden und dem modernen pantheistischen einen erfolgreichen Widerstand geleistet hat; und wie in diesem Kampfe die positive Theologie selbst immer festeren Glaubensgrund gewonnen und sich immer mehr vertieft hat von Seiten des Wissens, so sind mit ihr — dessen hoffen wir uns getrösten zu dürfen — auch die in ihrem Dienste stehenden Studien und Kritiken innerlich gewachsen und erstarkt.

Als die Studien ihren Lauf begannen, war der Streit, der die Geister auf dem religiösen Gebiet bewegte, in der

Hauptsache mehr wissenschaftlicher Natur und ging nur in einzelnen Erscheinungen aus dem Kreise der Schule in die Gemeinde über. Den positiv christlich Gesinnten war es vornehmlich um den innern Aufbau der Kirche im Ganzen, um Sammlung lebendiger Glieder zu thun. Ihnen gegenüber war der ältere Rationalismus im Wesentlichen nur bestrebt, sein fast zum verjährten Besitz gewordenes Gebiet nach Kräften zu behaupten. Die modern pantheistische Denkweise aber, die mit dem Hervortreten der hegel'schen Linken entstand, hatte ein zu überwiegend intellectuelles Interesse und war zu sehr auf die Bildung einer geistigen Aristokratie der Wissenden gerichtet, als daß sie eine umfassendere Bearbeitung des Volkes in ihrem Sinne sich hätte zur Aufgabe stellen sollen. Erst diejenige Tendenz, welche sich durch Verschwisterung des vulgären Rationalismus mit politischen Oppositionsinteressen erzeugte, warf sich, indem sie auf den höhern geistigen Gebieten durchzudringen verzweifeln mußte, den Massen in die Arme, wurde aggressiv und versuchte von ihrem vorherrschend negativen Standpunct aus eigenthümliche Gemeindebildungen. So entstand das Lichtfreundthum, der Deutschkatholicismus, die freien Gemeinden. In Folge der Revolution erlitten diese Bestrebungen zugleich mit den politischen Tendenzen, die ihr eigentlichstes Wesen ausmachten, eine entschiedene Niederlage. Während ihre Bedeutung mehr und mehr erlosch, erstarkte dagegen die positive Richtung und gewann, indem sie den tieferen Bedürfnissen der Zeit entgegenkam, immer größeren Einfluß. Aber es trat nun auch in deren Mitte ein bis dahin minder betonter Gegensatz stärker hervor. Die frühere gläubige Theologie ging, von praktischer Seite betrachtet, auf Erneuerung des christlichen Lebens im Ganzen. Wenig bekümmert um die confessionellen Unterschiede, wollte sie vor Allem die Seelen zu Christo und seinem Heile führen und trieb daher vorzugsweise die gemeinsamen Grundwahrheiten des Evangeliums. Dem gegenüber hat sich nun,

wie in der katholischen, so in der evangelischen Kirche, vornehmlich aber in lutherischen Kreisen, das confessionelle Interesse erhoben und ist in fortwährender Steigerung dergestalt herangewachsen, daß für Viele das Christenthum nur als Sonderbekenntniß, als Confessionalismus existirt und das ganze Gewicht der theologischen und kirchlichen Thätigkeit sich darauf richtet, etwa vorhandene Annäherungen oder gar Vereinigungen der Confessionen zu zerstören und möglichst unübersteigliche Scheidewände zwischen denselben aufzurichten.

Doch ist dieß nicht die einzige Strömung, welche unser gegenwärtiges kirchliches Leben in Bewegung setzt. Im Innern unserer deutschen evangelischen Kirche ist zugleich ein mächtiger Eifer erwacht, die vielfach versäumte Liebesthätigkeit des Glaubens zu üben, und es sind insbesondere hierdurch Vereinigungen von sehr umfassender Art hervorgerufen worden. Nach außen aber sehen wir uns in ein ganz neues Verhältniß gestellt zur katholischen Kirche, in deren Bereich nicht nur ebenfalls das Confessionelle weit schärfer als früher hervorgekehrt wird, sondern auch weitverzweigte hierarchische Bestrebungen aufgetaucht sind, welche, wenn sie durchzudringen vermöchten, kein anderes Endziel haben würden, als die Unterwerfung der Staatsgewalt unter den souveränen Willen der Kirchenhäupter und die Zerstörung des Protestantismus.

So ist in sehr wesentlichen Beziehungen die kirchliche und theologische Situation eine andere geworden, als diejenige war, welcher gegenüber unsere Zeitschrift zuerst aufgetreten ist. Man kann billig fragen, wie wir dieser veränderten Lage gegenüber unsere Stellung auffassen, und auf diese Frage antworten wir, ohne auf hierher nicht gehörige Beweisführungen einzugehen, in der Kürze auf folgende Weise:

Auch heute stehen wir auf demselben Grunde, auf welchem wir beim Beginn unseres Unternehmens standen, auf dem Grunde heiliger Schrift, in welcher uns

das ewige Heil Gottes wahrhaftig bezeugt und sein unvergängliches Wort rein und unverkürzt gegeben ist. Aus der heiligen Schrift als alleiniger Quelle und oberster Richtschnur des Glaubens, der Lehre und des Lebens immer tiefer zu schöpfen, ihren Inhalt immer umfassender und treuer in Anwendung zu bringen, achten wir für die höchste Aufgabe, wie der evangelischen Kirche, so auch der im Dienste derselben arbeitenden evangelischen Theologie. Auch sind wir überzeugt, die immer vollständigere Lösung dieser Aufgabe könne nur dann gelingen, wenn wir zu derselben hinzutreten einerseits ausgerüstet mit allen wissenschaftlichen Hülfsmitteln und mit gewissenhaftestem Wahrheitssinn, andererseits, erfüllt von aufrichtigem Heilsverlangen und geleitet von dem Geiste, dessen Wirken gerade in der heiligen Schrift auf die unverkennbarste Weise sich kund gibt.

Dabei bleiben wir uns jedoch zugleich bewußt, daß wir uns nicht auf die Schrift gründen lediglich als Einzelne, abgelöst von aller Gemeinschaft, Jeder nur auf sich beschränkt und gleichsam von vorne anfangend; vielmehr gründen wir uns auf dieselbe in und mit unserer Kirche, als deren lebendige, frei überzeugte Glieder. Die protestantische Theologie würde allerdings aufhören, das zu seyn, was sie ist, wenn sie unter die unmittelbare Botmäßigkeit der Kirche gestellt würde; aber sie darf auch ihrerseits nie vergessen, daß sie eine Stellung inmitten des kirchlichen Lebens und daraus fließende Verpflichtungen hat. Sie ist nicht, gleich der philosophischen Speculation, eine rein theoretische, sondern eine im guten Sinne praktische Wissenschaft; sie soll für den Kirchendienst nicht abrichten, aber sie soll für denselben bilden und dazu wirklich fähig machen; sie steht darum selbst im Dienste der Kirche, nicht in einem knechtischen, wohl aber in einem freien.

Unsere evangelische Kirche aber ist durch Gottes Gnade so gestellt, daß sie die Heilswahrheit nicht erst noch zu suchen braucht und als ihre Grundlage nichts Anderes aufzuweisen

hätte, als die Pilatusfrage: „Was ist Wahrheit?“ Sie hat die Heilswahrheit im Worte Gottes gefunden und deren Grundinhalt in ihrem Bekenntniß zum Ausdruck gebracht. In diesem Bekenntnisse besitzt sie den einigenden Sammelpunct für ihre Mitglieder und das feste Bollwerk sowohl gegen grundstürzende Negation, als gegen unevangelische Position. Zu diesem Bekenntnisse steht nothwendig auch die evangelische Theologie in einem positiven Verhältniß. Es ist wesentlich das nämliche wie zur Kirche selbst: nicht das des äußerlich zwingenden Gebotes, sondern das der innerlich freien Uebereinstimmung, und zwar der Uebereinstimmung nicht in Beziehung auf den ganzen Inbegriff theologischer Vorstellungsweise und Beweisführung, welche unvermeidlich im Laufe der Zeit sich verändert, wohl aber in Beziehung auf den Wesensgehalt des Glaubens, welcher die unveräußerliche Grundlage der Kirche bleibt. Ohne Zweifel hat die evangelische Theologie die Aufgabe, die christliche Wahrheit immer tiefer und vollständiger aus der Schrift zu schöpfen und auf diesem Grunde die neu hervortretenden Probleme in selbständiger Geistesarbeit zu lösen; aber sie wird dieser Aufgabe auf eine für die Kirche wahrhaft fruchtbringende Weise nur dann genügen können, wenn sie dabei an die gemeinsame Glaubensgrundlage der Kirche, die ja selbst nur wieder Darlegung des Grundinhaltes heiliger Schrift ist, eingehend anknüpft und sich mit derselben nicht im Widerstreit, sondern in wesentlichem Einklang befindet.

Das Bekenntniß der evangelischen Kirche ist nun bekanntlich nicht einförmig, sondern es haben sich innerhalb derselben zwei verschiedene Confessionen gebildet, und zwar ist dieß nicht zufällig geschehen, sondern hat seinen guten geschichtlichen und innerlichen Grund. Wir verkennen auch entfernt nicht das charakteristisch Verschiedene dieser beiden Gestaltungen, und sind keineswegs der Meinung, daß man es verdecken oder verwischen solle; aber wir sind nicht

im Stande, darin einen unversöhnbaren Gegensatz oder ein unübersteigliches Hinderniß brüderlich kirchlicher Gemeinschaft zu erblicken. Das unzweifelhaft Uebereinstimmende des beiderseitigen Bekenntnißinhaltes in allen evangelischen Grund- und Wesenslehren, zumal in dem Artikel, der von jeher als der entscheidende für den Bestand der Kirche angesehen worden, hat für uns ein so überwältigendes Gewicht, daß uns dagegen die Unterscheidungspuncte als offenbar minder gewichtvoll in den Hintergrund treten und nicht als zureichende Ursache für die Fortdauer kirchlicher Geschiedenheit gelten, noch viel weniger aber als genügende Rechtfertigung erscheinen können für eine schlechthin abschließende, ja sogar feindselige Stellung der einen Schwesterconfession zu der andern. Das Evangelium bietet uns nur Gründe zur Einigung der Gläubigen dar und die ganze Zeitlage der evangelischen Kirche enthält für unser Ohr die stärksten, durch allen Haber hindurch tönenden Mahnungen zum möglichst innigen Zusammenschluß aller treuen Bekenner des Evangeliums. Darum wollen wir Union; aber nicht eine Union ins Leere und Unbestimmte, sondern eine positiv erfüllte, im Bekenntniß der Kirche wurzelnde, eine wirklich evangelische Union; nicht Union im Gegensatz von Confession, sondern Union und Confession.

Solche Union wollen wir jedoch nicht in so abstracter Weise, daß wir sie ohne Weiteres auch denjenigen Theilen der evangelischen Kirche zumutheten, in welchen ein geschichtlicher Grund und ein Bedürfniß dazu nicht vorhanden ist. Von ihnen verlangen wir nicht, daß sie Union machen sollen; wohl aber sind wir zu der Erwartung berechtigt, daß sie sich für das wahrhaft Christliche im Gedanken der Union einen offenen Sinn erhalten, daß sie nicht gegen die wirklich vollzogene, zu Recht bestehende Union agitiren und alle Mittel aufbieten, um sie aus dem Buche der Lebenden wieder auszustreichen. Wir unsererseits achten die confessionelle Gesinnung auch in ihrer vollsten Entschiedenheit

dagegen vermögen wir nicht, in dem Fanatismus gegen Union und in der feindseligen Abschließung gegen diejenigen, welche der Natur der Sache nach, ja selbst vom rechtlichen Standpunct aus als Confessions=Verwandte angesehen werden müssen, ein Merkmal gesunder confessioneller Gesinnung zu erblicken. Darin erkennen wir vielmehr etwas Verwirrendes und Zerstörendes. Denn nicht nur der naturgemäßen, festeren Gestaltung des kirchlichen Lebens innerhalb der unirten Kirchen wird solche confessionelle Ueberspannung, so weit sie es vermag, hemmend in den Weg treten; sie wird auch für eine freie Vereinigung der confessionell geschiedenen Landeskirchen, für eine wirkliche Conföderation der evangelischen Kirchen Deutschlands wenig guten Willen haben, sondern eher geneigt seyn, derselben Schwierigkeiten zu bereiten. Und doch ist für jeden Unbefangenen sonnenklar, daß eine Einigung dieser Art zu jeder Zeit höchst wünschenswerth, in unseren Tagen aber dringendes Bedürfniß ist. Den Mangel derselben haben erleuchtetere Freunde unserer Kirche längst schmerzlich beklagt, eine entsprechende Durchführung könnten sie nur als hohen Gewinn begrüßen.

Es ist nicht zu verkennen, daß bei allem diesem der theologischen Wissenschaft eine große, umfangreiche Arbeit zufällt. Bei derjenigen kirchlichen Vereinigung, welche uns die allein richtige zu seyn scheint, kann es sich nicht darum handeln, nur die confessionellen Spitzen abzustumpfen und sich in einem charakterlosen Weder=Noch zusammenzufinden. Vielmehr muß, wenn wahre Vereinigung gelingen soll, dafür auch eine bestimmte Lehrgrundlage zu Stande gebracht werden, welche auf der Basis der Schrift das Wahre der Confessionen in lebendiger Gestalt zusammenfaßt. Es muß der Consensus, insofern er vorhanden ist, wirklich nachgewiesen, insofern er noch nicht vorhanden ist, auf Grund der Schrift vollzogen werden. Dieß ist die Arbeit der ächten, das Confessionelle pietätsvoll ehrenden Unionstheologie. Für eine solche aber ist überall, selbst innerhalb der

an ihrem Sonderbekenntniß festhaltenden Kirchen, der erforderliche Raum vorhanden. Denn jede evangelische Theologie, deren Verehrung für das Bekenntniß nur nicht schon in Vergötterung desselben übergegangen ist, wird einräumen, daß unsere Reformatoren, auch bei wesentlich richtiger Auffassung des Schriftinhaltes, doch diesen Inhalt nicht schlechthin ausgeschöpft und nach allen Beziehungen zum absoluten Ausdruck gebracht haben, sondern daß von vertiefter, mit neuen Mitteln unternommener Schriftforschung auch noch Neues ans Licht gebracht werden kann, also unter Conservirung des wohlbewährten Alten auch neue Lehrgestaltungen möglich sind. Wo dieß nicht anerkannt wird, hat die Theologie selbst ihr Ende erreicht; denn sie hat den lebendig productiven Charakter, der aller Wissenschaft zukommen muß, verloren und ist zu einem bloß Ueberlieferungsmäßigen geworden, welches seiner Natur nach mehr auf Abrichtung und Einübung, als auf selbständige Bildung abzielt. Wir, die zur Herausgabe dieser Zeitschrift Vereinigten, erkennen den bezeichneten Beruf der Theologie an, und werden ihm auch in unserer Zeitschrift redlich nachzukommen suchen.

Bei dieser Bestimmung der Aufgabe evangelischer Theologie haben wir zugleich das Verhältniß unserer Kirche zur katholischen im Auge. Der Stellung gegenüber, welche in neuerer Zeit nicht sowohl die katholische Kirche, als vielmehr die frisch belebte hierarchische Partei in deren Mitte gegen uns eingenommen hat, thut unserer Kirche nichts mehr noth, als die festeste Zusammenfassung auf den ursprünglichen Grundlagen und die lebendigste Bethätigung aller Kräfte zum Aufbau auf diesem Grunde.

Dabei müssen wir uns allerdings vor falschen Stellungen hüten. Wir dürfen uns durch das aggressive Hervortreten der Hierarchie nicht hinreißen lassen zu einem ausschließlich polemischen oder gar feindseligen Verhalten. Alles ausschließliche Betreiben der Polemik, indem es überhaupt von den innerlichen Bedürfnissen hinweg nur nach

außen führt, fügt eben dadurch dem wahren religiösen Leben einen oft unerkannten, aber tiefen Schaden zu. Wir müssen auch, trotz der jetzt vorhandenen Spannung, unsern Sinn offen erhalten für die zwischen den Katholiken und uns bestehende Uebereinstimmung im allgemein Christlichen, für die positive Bedeutung des Katholicismus und für gewisse eigenthümliche Vorzüge, die er als Kirche besitzt. Insbesondere haben wir uns zu hüten vor jeder Verwechselung der hierarchischen Agitatoren, die unsere offenen Feinde sind, mit denjenigen Gliedern der katholischen Kirche, welche, wie wir, eine uns gemeinsame christliche Grundlage anerkennend, auf dieser Grundlage ein brüderliches Verhältniß wollen.

Aber alles dieß darf uns freilich nicht verblenden darüber, daß der Gegensatz, welcher im sechzehnten Jahrhundert hervorgetreten ist, auch heute noch in seiner wesentlichen Bedeutung besteht, und daß die Zeit irenischer Ausgleichung, welche einmal von wohlgesinnten Männern in beiden Kirchen als angebrochen vorausgesetzt wurde, in weiter Ferne liegt. Noch weniger darf es uns einschläfern gegenüber den erneuerten, über die ganze christliche Welt sich ausbreitenden, kühnen Eroberungsbestrebungen und dem wieder heraufbeschworenen Jesuitismus mit seiner rastlosen, wohlorganisirten, alle Mittel klug benutzenden Thätigkeit. Nach dieser Seite gilt es, die Augen offen zu erhalten, kein Haar breit zu weichen, für die Wahrheit und das gute Recht der evangelischen Kirche mit Wort und That männlich einzustehen. Diesem Kampfe, der zugleich ein Kampf für die höchsten Güter christlicher Bildung und für den gottgeordneten Bestand eines gesunden Staatslebens ist, soll, so weit er ohne Gehässigkeit, in würdiger Haltung geführt wird, auch unsere Zeitschrift offen stehen.

Doch werden wir dabei auch ein Anderes nie aus den Augen verlieren. Das unüberwindliche Bollwerk gegen alle Angriffe und Uebergriffe von außen ist nur die evangelische Kirche **selbst** als innerlich belebte, glaubensvolle und mit

ihrem Glauben auf dem rechten göttlichen Grunde stehende. Haben wir Christum und sein Heil, haben wir sein Evangelium und seine Lebensordnung wirklich und wahrhaftig im Leben unserer Kirche, dann vermögen wir Alles; haben wir das nicht, so kann uns kein Kampf nach außen, auch der in der glänzendsten Weise geführte nicht, helfen. Darum ist der innere Aufbau, die positive Lebenskräftigung der Kirche immer die Hauptsache, und daran von Seiten der Wissenschaft mitzuarbeiten, wird uns auch in dieser Zeitschrift immer die heiligste Pflicht seyn.

Die evangelische Kirche hat große Aufgaben des inneren Aufbaues, nicht bloß in Beziehung auf Glauben und Lehre, sondern auch in Beziehung auf Cultus und Verfassung. Hier sind die wahrhaft evangelischen und reformatorischen Grundsätze zum Theil erst noch in Anwendung zu bringen, zum Theil wieder zu erneuern oder auf dem Boden der Union so auszubilden, daß die Vorzüge beider Confessionen zu organischer Durchdringung gebracht werden. Dieses Bedürfniß wird mehr und mehr anerkannt, zu seiner Befriedigung jedoch sind nur vereinzelte Anfänge gemacht. Die Grundbedingung für Alles ist freilich die Erneuerung des Glaubens. Je mehr diese erfolgt, desto leichter werden auch die äußern Lebensformen der Kirche sich entsprechend gestalten. Andererseits aber dienen auch die rechten Formen zur Belebung des Glaubens, und es wäre gefehlt, wollten wir überall warten, bis wir vollkommen gläubige Gemeinden haben. Die Wissenschaft im Bunde mit Erfahrung und gesunder Praxis muß hier die rechte Zeit und das rechte Maß finden; die Kräfte erleuchteter Kirchenfreunde müssen dazu von allen Seiten zusammenwirken. Auch unsere Zeitschrift hat diesen Zweck seit längerer Zeit ins Auge gefaßt und deßhalb eine eigene Rubrik unter der Aufschrift „Kirchliches" eröffnet. Wir bitten dringend, dieser Rubrik fortwährend thätige Theilnahme zuzuwenden, wobei es sich von selbst versteht, daß

unsere Zeitschrift nicht durch Mittheilung factischer Zustände mit den kirchlichen Zeitungen in Concurrenz treten will, sondern sich auf principielle Darlegungen beschränken wird.

Eine hocherfreuliche Erscheinung der neueren Zeit ist es ohne Zweifel, daß das Christenthum wieder in vollerem Maße erkannt wird als Sache des Lebens, und zwar nicht bloß des individuellen, sondern des Gemeinschaftslebens. Mit frischer Macht ist das Bewußtseyn erwacht, wie es der Beruf des Glaubens nicht sey, sich aus der Welt zurückzuziehen, sondern sie zu überwinden und mit höheren Lebenskräften zu durchdringen, aller leiblichen und geistlichen Noth Abhülfe zu bringen und in alle Lebenskreise den erneuenden, heiligenden Geist des Christenthums einzuführen. Insbesondere hat sich die Nothwendigkeit geltend gemacht, dem Massenverderben auch mit gemeinsamen Kräften entgegenzutreten, und es sind daraus bekanntlich sehr bedeutsame Vereinigungen und Unternehmungen hervorgegangen. Wir haben auch die hierauf gerichteten Bestrebungen nur freudig begrüßen können. Unsere Zeitschrift hat von dieser Theilnahme wiederholt Zeugniß abgelegt, und wir werden darin in dem Maße fortfahren, in welchem dieß für ein wissenschaftliches Organ geeignet ist.

Indem wir diese verschiedenen Aufgaben bezeichnen, erklären wir ausdrücklich, daß wir weit entfernt sind nicht nur von der uns aufgebürdeten Einbildung, daß durch unsere bisherigen Leistungen „die Theologie zum Abschluß gekommen sey", sondern auch von der Anmaßung überhaupt, Alles auf dem Gebiete der Theologie in Angriff nehmen zu wollen. Nicht dadurch — das wissen wir wohl — werden gemeinsame Dinge wahrhaft gefördert, daß Alle Alles thun wollen, sondern dadurch, daß die Kräfte sich gehörig vertheilen und Jeder an seiner Stelle das Rechte, seinem Berufe Gemäße thut. Die Studien und Kritiken wollen allerdings „das gesammte Gebiet der Theologie" umfassen, aber dieß kann doch verständigerweise nur so gemeint seyn,

daß sie nichts diesem Gebiete wirklich Angehöriges ausschließen, dagegen Alles, was sie aufnehmen sollen, auf eine diesem Gebiet entsprechende Weise, also wissenschaftlich und gelehrt, behandelt wissen wollen. Hierbei sind jedoch die Herausgeber nicht nur gar wohl damit zufrieden, sondern sie freuen sich darüber, daß es noch andere, theils allgemeine, theils mehr auf locale Wirksamkeit angelegte theologische und kirchliche Zeitschriften von wesentlich gleicher Richtung gibt, welche sich einerseits den Dingen unterziehen, denen sich die Studien nach ihrer ganzen Anlage nicht unterziehen können, wie z. B. der Behandlung des Einzelnen, unmittelbar Vorliegenden des christlichen und kirchlichen Lebens oder dem laufenden Kampfe mit den hierarchischen Bestrebungen, andererseits aber auch zu demjenigen, was in den Bereich der Studien fällt, noch weitere selbständige Ergänzung hinzubringen. Nur einen Wunsch wird es erlaubt seyn, in dieser Beziehung auszusprechen: er besteht darin, daß eine noch bestimmtere Vertheilung der Aufgaben und eine genauere Abgrenzung der Gebiete möchte erzielt werden können. Dieß würde nur zum allseitigen Vortheil gereichen, aber es wird allerdings, wie wir wohl einsehen, schwer zu bewerkstelligen seyn.

Zum Schlusse hätten wir noch Folgendes zu bemerken:

Den schmerzlichen Verlust, welchen wir durch den Hingang unseres theuern Mitarbeiters Gieseler erlitten haben, hoffen wir zuversichtlich alsbald durch einen Mann ersetzen zu können, der das volle Vertrauen unserer Mitarbeiter und Leser verdienen wird a). Was aber den Uebergang des Einen der beiden Herausgeber an einen anderen Wohnort und in ein neues Amtsverhältniß betrifft, so wird dieß der Fortführung der Zeitschrift nicht nur nicht hinder-

a) Nachträgliche Bemerkung. Ein solcher Mann ist nun bereits zu unserer dankbarsten Freude in unserm theuern Freunde Rothe gewonnen.

lich, sondern nach einer Seite hin vielleicht selbst förderlich seyn, indem diesem Herausgeber in seiner gegenwärtigen Stellung sich mehr Gelegenheit bieten dürfte, dem praktisch kirchlichen Gebiete einen größeren Reichthum von geeigneten Beiträgen zuzuführen.

An Material gebricht es den Studien nicht, die Redaction hat vielmehr in der Regel mit Ueberfülle desselben zu kämpfen. Wir ersuchen deßhalb unsere geehrten Mitarbeiter aufs dringendste, ihren Beiträgen nie eine unverhältnißmäßig große Ausdehnung geben zu wollen. Die Abhandlungen sollten unter allen Umständen auf das Maß von vier höchstens fünf Bogen, Recensionen auf zwei bis drei Bogen beschränkt bleiben. Umfangreichere Artikel setzen uns meist in Verlegenheit, und oft in eine recht peinliche. Auf dem bezeichneten Raume kann aber auch schon ungemein viel Gutes, ja es wird dieses Gute in solcher Beschränkung in der Regel besser, namentlich wirksamer gesagt werden, als wenn es weiter ausgebreitet wird. Vertheilungen in mehrere Hefte sind jederzeit unerwünscht.

Hiermit sey unser Unternehmen aufs Neue der thätigen Mitwirkung gleichgesinnter Theologen und der geneigten Theilnahme wohlwollender Leser empfohlen! Dem Herrn aber, der bisher Kraft und Segen gegeben, bringen wir aus vollem Herzen unsern Dank dar und befehlen das Werk unserer Hände, so lange er will, daß wir es fortführen, seiner heiligen Obhut.

Carlsruhe und Heidelberg, den 26. Juli, 1854.

D. C. Ullmann. D. F. W. C. Umbreit.

2.

Ueber das Princip des Protestantismus.

Ein Antwortschreiben
auf das Sendschreiben des Hrn. Prof. D. Hagenbach in Basel [a])
von D. **Schenkel** in Heidelberg.

Wenn ich etwas länger, als ich wünschte, mit meiner Beantwortung Ihres so freundlichen Sendschreibens gezögert habe, auch nachdem die verehrten, uns beiden befreundeten Herausgeber dieser Zeitschrift mit der größten Bereitwilligkeit dieselbe meiner Erwiderung öffnen zu wollen erklärt hatten, so ist der Grund hiervon namentlich darin zu suchen, daß ich bei dieser Veranlassung auch noch auf andere Bedenken und Einreden Einiges zu erwidern beabsichtigte, welche gegen meine Ansicht über das „Princip des Protestantismus" sich erhoben haben. Wie unsere Zustände in der deutsch-evangelischen Kirche aber gegenwärtig beschaffen sind, kostet es immer eine gewisse Ueberwindung, sich bei einem litterarischen Streite zu betheiligen, der leider nicht mehr bloß mit den Waffen wissenschaftlicher Unbefangenheit und christlicher Wärme, sondern weit mehr mit den Waffen confessioneller Ausschließlichkeit und parteileidenschaftlicher Erhitzung geführt wird. Da freut es mich nun vor Allem — und Sie erlauben mir auch wohl, Ihnen diese Freude auszusprechen — daß aus Ihrem Sendschreiben eine ruhig-milde, von confessionellem Parteieifer unbeirrte Stimme zu uns herübertönt, daß wir beide jetzt schriftlich, als auf Einem Grunde gemeinsamer Heils- und Glaubenswahrheit stehend, mit einander verhandeln können, wie wir früher als Collegen mündlich mit einander verhandelt haben, und daß, die Ergebnisse unserer Verhandlung mögen ausfallen, wie sie wollen, wir sicherlich keinen andern Wunsch

---

a) Vgl. Theol. Studien u. Kritiken. 1854. I. S. 7 ff.

auf dem Herzen tragen, als daß die christlich-evangelische Wissenschaft etwas dabei gewinnen und die heilige Sache unseres Herrn, dem in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht thut, angenehm ist [a]), irgendwie gefördert werde.

Es hatte sich mir das Bedürfniß aufgedrungen, in einem größeren Werke das Wesen des Protestantismus so darzustellen, wie derselbe sich im Zeitalter der Reformation, beim ersten frischen Zusammenwirken der in ihm schaffenden und gestaltenden Kräfte, ausgeprägt hatte, bevor die späteren Elemente der Stagnation und Restauration sich beigemischt hatten, wie sie uns Heppe in seiner „Geschichte des deutschen Protestantismus vom Jahre 1555 an in sehr dankenswerther Weise neuerlich vorgeführt hat [b]). Je länger ich mich mit den Quellen der reformatorischen Zeit beschäftigte, desto mehr wurde mir klar, daß der Protestantismus aus einer innern Einheit heraus entstanden ist, und daß, wie viele Factoren auch mitgewirkt haben mögen, um ihm sein allmähliches geschichtliches Gepräge aufzudrücken, doch ein Grundfactor als treibende Kraft von Anfang an gewirkt und ihm seine eigenthümliche religiöse Bestimmtheit verliehen hat. Ich habe diesen Grundfactor das Princip des Protestantismus genannt und bin weit entfernt, zu behaupten, daß nicht vielleicht für das, was ich damit meine, eine noch entsprechendere Bezeichnung aufgefunden werden könnte. Doch scheint mir der Ausdruck an sich nicht mißverständlich zu seyn, und am wenigsten soll damit bestritten werden, daß unbeschadet der tieferen Einheit auch noch eine Mehrheit von Richtungen innerhalb des Protestantismus sich geltend machen könne. Sie scheinen freilich zweifelhaft zu seyn, ob ich überhaupt den Ausdruck hätte gebrauchen sollen, und berufen sich hierfür auf ein

a) Apostelgesch. 10, 35.
b) Vgl. auch die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands u. s. w., dargestellt von D. Heinrich Heppe.

Wort von Baumgarten-Crusius, „daß Principienfragen überhaupt nicht im Geist und Gedanken jener Zeit gelegen hätten" a). In der That dachte ich auch nicht daran, die Behauptung aufstellen zu wollen, daß irgend einer der Reformatoren sich vorgenommen habe, bei der Einführung und geschichtlichen Entwickelung der Reformation, was wir nennen, „principiell verfahren zu wollen." Jene Männer haben gearbeitet und gehandelt, getrieben vom heiligen Geiste Gottes; ihr Werk stand unter der Leitung der göttlichen Weltregierung; sie haben gewiß nichts machen, sondern nur Werkzeuge seyn wollen des göttlichen Wortes und Geistes. Indem ich also das „Providentielle" in dem Werke der Reformatoren in vollkommener Uebereinstimmung mit Ihnen anerkenne, scheint es mir nur, daß diese Anerkennung mich nicht im Geringsten hindern kann, in jenem Werke der göttlichen Providenz den einheitlichen Grundgedanken aufzusuchen, aus dem es ebenso entsprungen und von dem es ebenso getragen ist wie der Baum mit seinen mannichfaltigen Aesten und Zweigen aus dem Kerne, dem er entkeimte, und von dem Stamme, auf welchem er ruht. Die Mannichfaltigkeit neben und innerhalb der Einheit in Abrede stellen zu wollen, konnte natürlich niemals auch nur von fern in meiner Absicht liegen.

Was mir aber zunächst an den im Uebrigen höchst dankenswerthen Versuchen neuerer Gelehrter, den Protestantismus auf sein Grundwesen anzusehen, als unbefriedigend erschien, das war der Umstand, daß es Keinem gelingen wollte, den einen Grundgedanken aufzufinden und auszusprechen, aus welchem die Gesammterscheinung des Protestantismus, seine verschiedenen Ausläufer mit hinzu gerechnet, sich begreifen läßt. Ich bin zwar weit entfernt, es tadeln zu wollen, daß hervorgehoben worden ist, wie der Protestantismus namentlich durch die beiden Lehrsätze von

a) Theol. Studien und Kritiken a. a. O. S. 12.

der ausschließlichen normativen Autorität der heiligen Schrift und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben seinen dogmatischen Abschluß gewonnen habe, obwohl es gewiß sehr bedenklich ist, den reformirten Protestantismus aus dem ersteren, den lutherischen aus dem letzteren entspringen zu lassen, nachdem doch Luther die reformirte Abendmahlslehre verworfen hat, weil sie sich nicht auf das Wort der Stiftung durch den Herrn gründe, und Calvin die lutherische, weil sie ein Inempfangnehmen Christi voraussetze, welches auf andere Weise vermittelt sey, als durch den Glauben. Wo die geschichtlichen Thatsachen so deutlich darauf hinweisen, daß gerade bei Veranlassung der wichtigsten Lehrdifferenz zwischen beiden Confessionen der eigentliche Streitpunct sich darum drehte, ob die objective Realität des Wortes mit den Lutheranern unabhängig vom Glauben, oder mit den Reformirten durch Vermittelung des Glaubens ihre Wirkung kundthue, da will es mir doch weit mehr künstlich als geschichtlich scheinen, wenn man durch solche Kategorien wie Formal- und Materialprincip noch immer den Unterschied zwischen reformirtem und lutherischem Protestantismus bezeichnen zu können meint.

Und hier erlauben Sie mir nun wohl, gleich zu entwickeln, weßhalb ich von den beiden Lehrsätzen, betreffend die ausschließliche normative Autorität der heiligen Schrift und die Rechtfertigung allein durch den Glauben, weder den einen, noch den andern für ein Princip des Protestantismus halten kann.

„Princip“, d. h. Ursprüngliches, können wir doch immer nur das nennen, was nicht erst, um begriffen werden zu können, von einem Anderen abgeleitet oder durch ein Anderes erklärt werden muß, sondern als das Unbedingte und allein Bedingende allem Andern voransteht. Nun wäre es aber zunächst schon ein grober Verstoß gegen die geschichtliche Wahrheit, wenn Jemand behaupten wollte,

der Protestantismus habe seinen Ursprung in einem die normative Autorität der Schrift feststellenden Lehrsatze genommen. Die Freiheit, welche sich Luther nahm, über ganze Bücher sogar des neutestamentlichen Kanons, wie z. B. die Epistel des Jakobus und die Epistel des Judas, ein ziemlich geringschätziges Urtheil abzugeben a), beweist schon zur Genüge, daß die h. Schrift für Luther nicht die Geltung einer ursprünglichen Autorität hatte, daß er sich vielmehr für befugt hielt, dieselbe nach dem Maße einer noch ursprünglicheren Autorität zu beurtheilen. Welche Autorität ihm als noch ursprünglicher galt, darüber läßt er uns auch gar nicht im Zweifel. Wenn er das Evangelium des Johannes und die Episteln des Paulus, namentlich die Epistel an die Römer, und auch noch die erste Epistel des Petrus den rechten Kern und das Mark unter allen Büchern nennt, die sich jeder Christ durch tägliches Lesen so gemein machen sollte, als das tägliche Brod; wenn er von denselben sagt: „Das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und Alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmermehr sähest noch hörtest b): so deutet er damit unmißverständlich an, daß der Werth eines biblischen Buches ihm durch den Umstand bestimmt werde, ob es Christum zeige und den Weg zur Seligkeit weise oder nicht. Er hat nirgends die Schrift den „einzigen Schatz der Kirche und ihr wahres Haupt" genannt; aber Christum nennt er so c), und tief durchdrungen von der Ueberzeugung, daß es außer Christo kein Heil für uns gibt und daß deßhalb nicht die Schrift, sondern Christus allein die ursprüngliche Heilsquelle ist, sagt er das kühne Wort: „Derohalben, weil denn

a) Man vergl. Walch XIV. S. 148 ff. u. I. S. 230.
b) Bei Walch XIV. S. 104. — c) Vergl. meine Schrift: das Wesen des Protestantismus. I. S. 225.

Christus selbst der Schatz ist, darum ich erkauft und erlöset bin, frage ich gar nichts nach allen Sprüchen der Schrift, wenn du ihrer noch mehr wider mich aufbrächtest; denn ich habe auf meiner Seite den Herrn und Meister über die Schrift; mit dem will ich's halten und weiß, er wird nicht lügen. Du magst darnach sehen, wie du die Sprüche mit einander vergleichest und reimest, von welchen du sagst, als stimmten sie nicht überein; ich bleibe und halte es mit Dem, der der Schrift Herr und Meister ist" a). Ja, noch kühner ist ein zweites Wort: „Wenn unsere Widersacher auf die Schrift dringen wider Christum, so dringen wir auf Christum wider die Schrift."

Die Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts haben sich freilich die Entstehung des Protestantismus ungefähr so gedacht, als ob die Reformatoren sich zuerst über den locus de scriptura geeinigt und dann das evangelische Lehrsystem im Gegensatz zum römisch-katholischen darnach entwickelt hätten. Geschichtlich dagegen steht es fest, daß über die Autorität der Schrift ursprünglich mit den römisch gesinnten Gegnern eigentlich gar kein Streit stattfand, daß man diese stillschweigend beiderseits voraussetzte, daß jedoch die Auslegung der Schrift dafür um so streitiger war, daß die Autorität der repräsentativen Kirche von Anfang an protestantischerseits um so mehr in Anspruch genommen wurde.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Forschung in der Schrift der Weg war, auf welchem Luther aus den mit Irrthümern vielfach versetzten Ueberlieferungen und Satzungen der Kirche wieder zu Christo geführt wurde. Und hier gestatten Sie mir nun eine bescheidene Einrede auf Ihre Bemerkung, „daß es bei dem ganzen Kampfe zwischen der alten und neuen Glaubensweise sich nicht so-

a) Bei Walch VII. S. 1576.

wohl um die historisch gegebenen Thatsachen des Heils, nicht sowohl um die Offenbarungsobjecte, als um deren subjective Vermittelung gehandelt habe" a). Nach meiner Ueberzeugung hat es sich um Beides in ganz gleicher Weise gehandelt, sowohl die historisch gegebenen Thatsachen des Heils wieder in die richtige schriftgemäße Beleuchtung zu setzen, als deren richtige subjective Vermittelung wieder zur allgemeinen Geltung zu bringen. Es scheint mir immer noch nicht genug anerkannt — wovon der Grund wohl in einem mangelhaften Quellenstudium der Reformationsgeschichte liegt — daß die historische Grundthatsache des Christenthums, die Thatsache der Menschenwerdung Gottes in Christo Jesu, durch das römische System schon während des Mittelalters in ganz unevangelischer Weise in den Hintergrund gedrängt und ihrer erlösenden Kraft beraubt wurde. Durch den Marien- und Heiligendienst war der Verehrung des Sohnes seit dem Ausbruche der nestorianischen Streitigkeiten entschiedener Abbruch geschehen. Schon im fünften Jahrhundert hatte Cyrill von Alexandrien in einer Predigt vor der Kirchenversammlung zu Ephesus (431) zu sagen gewagt, „daß durch die Mutter Gottes der Versucher überwunden und das gefallene Geschöpf bis an den Himmel erhoben worden sey" b). Noch vor dem Jahre 600 wird Maria bereits in morgenländischen Kirchen als Himmelskönigin, auf einem Throne sitzend, bildlich dargestellt c). Das einmal für allemal am Kreuze geschehene blutige Opfer Christi, durch welches allein Vergebung der Sünden zu erlangen ist, verwandelt sich immer bestimmter in das täglich zu wiederholende, unblutige Meßopfer, und gerade die ungeheuere Bedeutung, welche das letztere im System des römischen

a) Studien und Kritiken a. a. O. S. 13.
b) Acta conc. Eph. I. p. 583 seq.
c) Schröckh, christl. Kirchengeschichte, XVII, S. 497.

Dogma und Cultus allmählich erlangt hat, ist der unzweideutigste Beweis dafür, daß innerhalb der römischen Kirche eine grobe Entstellung der geschichtlichen Heilsthatsachen, der Offenbarungsobjecte selbst, stattgefunden hat, daß eine ungeschichtliche Fiction wie die Messe im Stande war, die durch Christi ewig gültigen Versöhnungstod am Kreuze vollzogene höchste Heilsthatsache fast ganz in den Schatten zu stellen. Darum haben die Verfasser des „heidelberger Katechismus" gar wohl gewußt, warum sie in der berühmten achtzigsten Frage lehrten: „es ist die Messe im Grunde nichts Anderes denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi", und wir können es höchstens tadeln, wenn sie dieselbe eine „vermaledeite Abgötterei" nennen. Sie waren tief von der Ueberzeugung durchdrungen, daß es sich in diesem Puncte um die geschichtliche Heilsthatsache, um das höchste Offenbarungsobject selbst handele, daß Christus im römischen Kirchensysteme verdeckt, ja im Meßopfer sogar verleugnet werde.

Wollten wir mehrere Principien des Protestantismus, z. B. ein objectives und ein subjectives, annehmen, so müßten wir deßhalb sagen, der Protestantismus habe sich in objectiver Beziehung zuerst wieder auf den Grund der geschichtlichen Heilsthatsachen gestellt, er habe sich auf die in Christo wirklich geschehene, ewig gültige Versöhnung zurückbezogen, er habe kein anderes Verdienst als das Verdienst Christi gelten lassen, keiner anderen Gerechtigkeit irgend welche Kraft zuerkannt, als der Gerechtigkeit des allein gerechten Gottessohnes, der am Kreuze auf Golgatha unsere Gerechtigkeit geworden ist. Mit der Gerechtigkeit Christi hat auch Luther in der That die scholastisch-traditionelle Scheingerechtigkeit des römischen Kirchensystems über den Haufen geworfen; die im Tode Christi vollzogene, allein gültige Genugthuung für die Sünden der Welt macht alle menschlichen Satisfactionen und den ganzen künstlichen Ap-

parat von kirchlichen Bußübungen unnöthig; auch die Herrschaft der Kirche über die Gewissen ist gebrochen, so wie mit der geschichtlichen Thatsache des unbedingt gültigen Sühnopfers Christi am Kreuze voller Ernst gemacht wird; denn es bedarf dann nicht mehr einer Mitwirkung klerikaler Organe bei der Versöhnung, wie eine solche noch der Meßopferlehre erforderlich ist, sondern die Versöhnung ist, abgesehen von aller priesterlichen Zuthat, an und für sich geschichtlich vollzogen, darum ewig gültig.

Sie werden mir gewiß einräumen, verehrtester Freund, daß mithin die Thatsachen des Heils nicht für beide Theile außerhalb des Streites lagen, sondern recht eigentlich das Streitobject selbst bildeten. Wenn Sie bemerken, „zu dem innersten Heiligthum des Herzens, des Gewissens" seyen durch das römische System die Zugänge verbaut gewesen, so muß ich mir erlauben, noch einen Schritt weiter zu gehen und zu sagen: zu Jesu Christo, dem Heilande selbst, waren durch das römische System die Zugänge verbaut, und die Reformatoren hatten deßhalb nicht nur die Aufgabe, den Weg zum Herzen und Gewissen, sondern den Weg zu Christo wieder zu öffnen. Zur Bestätigung des so eben Ausgeführten stehen mir viele Belege aus früheren und späteren Schriften Luther's zu Gebote. Ich beschränke mich auf eine seiner frühesten Schriften, auf seinen „Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen" a). Man sollte denken, Luther hätte in dieser Schrift viel von der Freiheit des Christen, nicht mehr an die Tradition, die päpstlichen Satzungen u. s. w. gebunden zu seyn, sprechen müssen, von einer Freiheit, die, wenn Luther die moderne Theorie vom Formalprincipe inne gehabt hätte, durch die alleinige Autorität der h. Schrift alten und neuen Bundes für den Glauben hätte begründet werden müssen. Allerdings geh

---

a) Bei Walch XIX. S. 1206 ff. Die Schrift scheint noch ins Jahr 1520 zu gehören.

Luther in dieser Schrift von der Voraussetzung aus, daß „die Seele kein ander Ding weder im Himmel noch auf Erden, darinne sie lebe, fromm, frei und Christen sey, habe denn das heilige Evangelium, das Wort Gottes von Christo geprediget". Unter diesem Wort versteht er aber keineswegs die h. Schrift, wie sie später als Kanon mit normativer Autorität bekleidet worden ist, sondern auf die Frage: „welches ist denn das Wort, das solche große Gnade gibt, und wie soll ich's gebrauchen?" erwidert er: „Es ist nichts Anderes, denn die Predigt, von Christo geschehen, wie das Evangelium inne hält.... Daß du aus dir und von dir, das ist von deinem Verderben kommen mögest, so setzt er dir vor seinen Sohn Jesum Christum und läßt dir durch sein lebendiges, tröstliches Wort sagen, du sollest in denselben mit festem Vertrauen dich ergeben. Der Glaube vereinigt denn die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam, aus welcher Ehe folget, daß Christus und die Seele ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein; das, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr; die werden Christi eigen. Die Güter und Seligkeit in Christo waren gleichsam verloren gegangen, weil man Stifter, Kirchen, Klöster, Altar, Messe, Fasten, Gebete, zu etlichen Heiligen sonderlich gethan, für christlich hielt, weil man damit seine Sünde zu büßen und selig zu werden meinte." Christi Gerechtigkeit statt der Menschen Gerechtigkeit: das war der erste Grundstein, auf welchem der Protestantismus sich erbaute.

Auch die Bekenntnißschriften der deutsch-evangelischen Kirche ruhen zunächst auf diesem Grunde. Im dritten Artikel vom „Sohne Gottes" sagt die augsburger Confession mit deutlicher Polemik gegen die römische Lehre von den

Satisfactionen und dem Meßopfer, daß Christus nicht nur für die Erbsünde, sondern auch für alle Thatsünden sich aufgeopfert habe. Im vierten Artikel „von der Rechtfertigung" bezeugt sie, daß Christus in seinem Tode für unsere Sünden genuggethan habe. In Artikel 5. hebt sie hervor, daß Gott uns nicht um unserer Verdienste, sondern um Christi willen rechtfertige, wenn wir glauben, daß wir um Christi willen in Gnaden angenommen werden. Artikel 6. findet sich der Satz wiederholt, daß wir nicht durch Werke die Rechtfertigung vor Gott verdienen. Und man lese weiter, wie oft noch dieser Kerngedanke des Evangeliums wiederkehrt, wie er gleichsam den Grundton bildet, der in den verschiedensten Variationen wiederklingt. Man bemerke namentlich, wie er in der zweiten Abtheilung der Confession, im dritten Artikel von der Messe, mit allen Folgerungen durchgeführt wird. Und dagegen: — was findet sich denn in der augsburger Confession von dem sogenannten Formalprincip? Daß über die Autorität der Schrift mit dem Gegner Streit sey, wird nicht einmal vorausgesetzt. Nicht die heilige Schrift, sondern das Evangelium ist als die Norm erklärt, an welche die Bischöfe gebunden seyen, und deren Mißachtung von Seiten der Bischöfe den Gemeinden die Berechtigung an die Hand gebe, ihren Bischöfen den Gehorsam zu verweigern [a]). Wie richtig es ist, daß der deutsche Protestantismus seine ersten Impulse nicht von einem sogenannten Formalprincip aus empfangen hat, das können wir auch aus der ersten Ausgabe der melanchthon'schen loci theologici lernen. Nachdem der Verfasser die Lehrpuncte, welche er als unserem Erkenntnißvermögen unzugängliche, als „prorsus incomprehensibiles", bezeichnet [b]), übergangen hat, beginnt er

---

a) Conf. Augustana II, 7: Verum cum (episcopi) aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet.

b) Loci theologici, illustr. Augusti, p. 8.

seine Erörterung mit der Lehre von der Sünde, vom Gesetze und von der Gnade, deßhalb, weil Christus aus diesen Lehrpuncten eigentlich erkannt werde, und er hebt gleich nachher als den Hauptirrthum des römisch-scholastischen Systems, gegen welches seine loci gerichtet sind, die Verdunkelung der Gnadenoffenbarung Christi hervor. Das Christenthum selbst ist ihm gar nichts Anderes als die Gewißheit von der in Christo Jesu erschienenen Heilsgnade" a).

So wenig aber der deutsche Protestantismus aus dem sogenannten Formalprincipe heraus seinen Ursprung genommen hat, eben so wenig — das weiß ja Niemand besser als Sie, der gründliche Kenner namentlich auch der Reformationsgeschichte der Schweiz — der schweizerische. Wie Luther in seinem „Sermon von der christlichen Freiheit" das Recht zu dieser Freiheit aus der Glaubensgemeinschaft mit Christo hergeleitet hat, so hat in ganz ähnlicher Weise Zwingli in seiner Schrift von „Fryheit der Spysen" (1522), welche ebenfalls aus einer Predigt hervorgegangen ist, auf die Größe der evangelischen, in Christo erschienenen Gnade verwiesen, darauf, daß es das Beste sey, das Herz mit Gnade zu befestigen, nicht mit Enthaltsamkeit von Speisen b). Bezeichnend aber ist es gewiß, daß die erste „helvetische Confession" vom Jahre 1536, indem sie den Artikel von der normativen Autorität der Schrift, welchen die erste „basler Confession" noch nicht enthält, an die Spitze stellt, demselben noch eine Erläuterung nachträglich zu geben, für zweckmäßig erachtet, so daß in Artikel 5. bemerkt wird, die Schrift habe keinen anderen Zweck, als dem Menschengeschlechte zu zeigen, daß

a) A. a. O. S. 118: Christiana mens facile experientia magistra discet nihil esse christianismum nisi eiusmodi vitam, quae de misericordia Dei certa sit.

b) Zwingli's Werke, herausgegeben von Schuler und Schultheß, I. S. 7.

ihm Gott gnädig sey und wohlwolle und daß er dieses sein gnädiges Wohlwollen durch Christum, seinen Sohn, dem ganzen menschlichen Geschlechte öffentlich dargestellt und bewiesen habe, welches Wohlwollen dann durch den Glauben von uns in Empfang genommen und durch die Liebe dem Nächsten an den Tag gelegt werde a). So sehr ist diese Confession bemüht, die Schrift selbst unter einen leitenden principiellen Gesichtspunct zu stellen; so weit ist sie von einer abstracten oder gar absoluten Geltendmachung der Schriftautorität entfernt.

Namentlich aber Calvin in der großartigen Anlage seiner „institutio christianae religionis“ dient uns noch mit zum Beweise, wie wenig der reformirte Protestantismus, seiner Ehrfurcht vor dem Worte Gottes ungeachtet, von einem abstracten Schriftprincipe, selbst in der Lehrentwickelung, ausgegangen ist. Unstreitig geht Calvin von der Voraussetzung aus, daß in Gott allein die Heilsgewißheit zu finden sey, und der tiefste Unterschied zwischen dem römischen Katholicismus und dem Protestantismus liegt für ihn darin, daß, während der erstere die Heilsgewißheit abhängig macht von der Heilsvermittelung der Kirche, der letztere dagegen sie abhängig macht von dem unmittelbaren Heilsbesitze Gottes. Deßhalb handelt auch das erste Buch seiner „institutio“ von der Erkenntniß Gottes, und es bildet der Abschnitt über die Autorität der Schrift als der unbedingt sichern Quelle der Gotteserkenntniß nur einen untergeordneten Theil der gesammten Ausführung, daß auf Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, allein unser Heil sich gründe b).

a) Niemeyer, collectio confessionum in ecclesiis reformatis, p. 106 et 116.

b) I, 2, 1: Non simpliciter tenere sufficiet, illum esse unum, quem ab omnibus oporteat coli et adorari, nisi etiam persuasi simus, fontem omnium bonorum esse, ne quid alibi quam in ipso quaeramus. Dieser Satz ist eigentlich das Thema des ganzen ersten Buches der institutio.

Wenn daher, verehrtester Freund, in neuerer Zeit die heilige Schrift als Formalprincip des Protestantismus bezeichnet worden ist, so findet für diese Bezeichnung in den ursprünglichen Quellen der Reformationszeit sich kein sicherer Stützpunct. Es ist vielmehr eine mit Recht auch von den Katholiken bekämpfte ungeschichtliche Fiction, im Reformationszeitalter gleichsam zuerst die Schrift entdeckt und dann von den Reformatoren aus dem Schriftprincipe heraus dasjenige theologische System entwickelt werden zu lassen, in welchem das Bekenntniß der evangelischen Kirche allmählich seine dogmatische Ausprägung fand. Der Grundtrieb des protestantischen Geistes führte vielmehr mit innerer Nothwendigkeit von dem römischen Kirchen-, Priester- und Satzungswesen auf die ursprüngliche Quelle aller Heilswahrheit und alles Heilstrostes, auf die in Jesu Christo, dem Gottmenschen, geoffenbarten Heilsthatsachen, zurück, und nur dadurch, daß der Protestantismus das Heil unbedingt und ausschließlich auf Jesum Christum und die durch ihn geschehene Erlösung und Versöhnung gründete, konnte die römische Hierarchie und die dieselbe stützende Meßopfer- und Satisfactionenlehre gebrochen und außer Geltung gesetzt werden.

Man kann sich in der That nicht genug wundern, wenn in der neuesten Zeit die Behauptung aufgestellt worden ist, der Satz, daß unsere Seligkeit unbedingt und ausschließlich auf den Glauben an Jesum Christum und sein ewig gültiges Opfer am Kreuze zu gründen sey, sey nicht als ein specifisch-protestantischer Satz zu betrachten, sondern höchstens als „Unterscheidungsmerkmal gegen zeitläuftige Philosophenschulen könne er zwar gebraucht werden, aber auch gegen sie nur, sofern sie sich dem Christenthum überhaupt entgegengesetzt hätten" a). In der That, nachdem die Reformatoren ihr halbes Leben hindurch nichts Anderes

a) W. Dieckhoff in Reuter's allg. Repertorium. 1854. Heft 1. S. 40.

gethan haben in Wort und in Schrift, als daß sie Jesum Christum den Gekreuzigten und die Kraft seines Verdienstes gegen Meßopferdienst und kirchliches Werkverdienst zur Anerkennung gebracht, und nachdem, wie jeder Quellen- und Sachkundige weiß, die Reformation nur dadurch uns von dem Joche Roms wirklich befreit hat, daß sie uns unsere Seligkeitsgewißheit wieder auf Christum, den ewigen Sohn des lebendigen Gottes, allein gründen lehrte, nimmt es sich etwas eigenthümlich aus, wenn diese Sätze nicht einmal als specifisch-protestantische sollen gebraucht werden dürfen, wenn es mithin nicht mehr erlaubt seyn soll, der römischen Hierarchie und dem römischen Kirchenthum entgegenzuhalten, was Hebräer 9, 28. geschrieben steht, wenn wir Artikel 3. und 4. der Augustana künftig nur noch als „Unterscheidungsmerkmal gegen zeitläufige Philosophenschulen" sollen gebrauchen können! Da haben sich freilich die Verfasser des heidelberger Katechismus in der berühmten achtzigsten Frage dieses Lehrbuches etwas herausgenommen, wogegen Herr W. Dieckhoff im Namen des Begriffes, den er vom Protestantismus hat, lebhaft protestiren müßte. Denn in jener Frage wird die Grunddifferenz zwischen dem evangelischen Protestantismus und dem römischen Katholicismus folgendermaßen beschrieben: „Das (evangelische) Abendmahl bezeuget uns, daß wir vollkommene Vergebung aller unserer Sünden haben durch das einige Opfer Jesu Christi, so er selbst einmal am Kreuz vollbracht, und daß wir durch den heiligen Geist Christo werden eingeleibt, der jetzund mit seinem wahren Leib im Himmel zur Rechten des Vaters ist und daselbst will angebetet werden. Die Messe (nicht die zeitläuftigen Philosophenschulen) aber lehret, daß die Lebendigen und die Todten nicht durch das Leiden Christi Vergebung der Sünden haben, es sey denn, daß Christus noch täglich für sie von den Meßpriestern geopfert werde, und daß Christus leiblich unter der Gestalt Brodes und Weines sey,

und derhalben darin soll angebetet werden. Und ist also die Messe im Grunde nichts Anderes, denn eine Verläugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi."

Da ich aber nun einmal auf Herrn W. Dieckhoff zu reden gekommen bin, so erlauben Sie mir wohl, verehrtester Freund, an dem Beispiele dieses Kritikers zu zeigen, wie auch talentvollere Theologen, wenn sie nur bei allgemeinen Formeln ohne genauere Einsicht in die Quellenlitteratur stehen geblieben sind, sich gegenwärtig leider auf einen absprechenden Ton verlegen, anstatt durch Gründlichkeit die Sache selbst zu fördern, in welchem letztern Falle es allein möglich wird, bei der Anwendung auch der schärfsten Kritik dem Gegner doch immer noch eine billige Beurtheilung zuzuwenden. Hat es doch nur gar zu sehr den Anschein, als suche mich Hr. D. deßhalb einer Art von Ketzerei zu überführen, weil ich „die Bestimmtheit des protestantischen Formalprincips" nach seiner Meinung nicht bewahrt, sondern beseitigt hätte a). An diesem Puncte hätte jedoch mein Kritiker zu allererst nachzuweisen gehabt, daß entweder von den Reformatoren, oder in den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche, oder doch zum mindesten bei den älteren Dogmatikern die heil. Schrift irgendwo principium des Protestantismus genannt werde. Ich habe mich recht genau da überall umgesehen, muß aber bekennen, daß ich weder dem Ausdrucke, noch dem mit dem Ausdrucke bezeichneten Inhalt an den betreffenden Orten irgendwo begegnet bin. Die Concordienformel, welche das sogenannte Formalprincip zuerst an die Spitze ihrer Ausführungen gestellt hat, nennt die prophetischen und apostolischen Schriften des alten und neuen Testamentes „limpidissimos purissimosque Israelis fontes" und bezeichnet sie als „unicam et certissimam illam regulam, ad

a) A. a. O. S. 41.

quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis, tum doctoribus iudicare queat". Und die späteren Dogmatiker sind im Allgemeinen namentlich lutherischerseits dem Vorgange der Concordienformel insofern unbedingt gefolgt, als sie die heilige Schrift theils als Norm der Lehre, theils als Norm der Entscheidung (norma und iudex) in theologischen Streitigkeiten bezeichnet haben. Ob sie überhaupt nur verstanden hätten, welche Bedeutung der heil. Schrift damit verliehen werden soll, daß man sie das „Formalprincip des Protestantismus" nenne, muß ich meinerseits sehr bezweifeln. Daß aber der Lehrsatz von der alleinigen normativen Autorität der Schrift sowohl gegen den römischen Traditionalismus, als gegen alle von der unbedingten Autorität der Schrift sich lossagenden Vernunftlehren immer gerichtet war, das bedarf nicht erst eines Beweises. Dagegen scheint Hr. Dieckhoff, wenn er der Meinung ist, man brauche nur die „Bestimmtheit des protestantischen Formalprincips" in seinem Sinne zu bewähren, um gegen den „römischen Irrthum von der Tradition" gewappnet zu seyn, sich noch keine sehr präcise Ansicht von dem Verhältnisse der Schrift zur Tradition im Systeme des römischen Katholicismus gebildet zu haben. Möhler hat bekanntlich ähnlich wie Schleiermacher in seiner Symbolik die Lehre von der Schrift in Verbindung mit der Lehre von der Kirche dargestellt und mit vielem Scharfsinne nachgewiesen, daß die Differenz zwischen beiden Confessionen in diesem Puncte nicht etwa so darzustellen ist, als ob der Protestantismus der Schrift allein, der Katholicismus auch neben und im Widerspruche mit der Schrift noch der Tradition normatives Ansehen zuerkennte. Vielmehr ist, „den Grundsätzen der Katholiken zufolge die Schriftlehre mit der Kirchenlehre eine und dieselbe" [a]), und

a) Möhler, Symbolik, 6te Aufl. S. 368 f. Noch zu vergleichen: Conc. Trident. sect. IV. decretum de canonicis scripturis und decretum de editione et usu sacrorum librorum.

die beiden Confessionen unterscheiden sich einzig und allein darin, daß nach den Grundsätzen des Protestantismus die Schrift sich selbst erklärt, während nach den Grundsätzen des Katholicismus sie nur von der Kirche erklärt werden darf. Der römische Katholicismus wird daher nie zugeben, daß ein wirklicher Widerspruch zwischen der kirchlichen Tradition und der heil. Schrift bestehe; er wird bei dem Satze Möhler's stehen bleiben, daß der Unterschied zwischen der Schrift und der Tradition ein bloß formeller [a]), daß die Tradition nur das „kirchliche Bewußtseyn", das „lebendige Glaubenswort" sey, wornach man das schriftliche auszulegen und zu verstehen habe [b]), und auch da, wo von der Tradition im engeren Sinne, d. h. von der mündlichen Ueberlieferung der Apostel, die Rede ist, wird als oberster Kanon immer der gelten, daß mündliche und schriftliche Ueberlieferung eine unzertrennliche organische Einheit bilden. Besteht aber die wesentliche Differenz zwischen dem Protestantismus und dem römischen Katholicismus nicht sowohl in einer Verschiedenheit der Ansichten über die Autorität der Schrift, als über die Autorität des Subjectes der Auslegung: leuchtet dann nicht auf die unwidersprechlichste Weise ein, daß nicht Schrift und Nicht-Schrift sich in diesem Falle gegenüberstehen, sondern tiefere Grundüberzeugungen, von welchen die Auslegung der heil. Schrift selbst wieder mit bestimmt wird, so daß man den Gegensatz trotz der Einsprache des Hrn. D. gewiß am sichersten präcisirt, wenn man sagt: wie der Protestantismus Christum als den Meister der Schrift geltend mache, so mache der römische Katholicismus die Kirche als den Meister der Schrift geltend.

Damit soll aber nicht im mindesten bestritten werden, daß die protestantische Kirche sich ein ganz anderes Verhält-

---

a) Möhler a. a. O. S. 371.
b) A. a. O. S. 373.

niß zur Schrift gegeben hat, als die römisch-katholische. Wie hoch auch der Katholicismus die Autorität der Schrift stelle, so ist ihm doch immer nur die Auslegung und zwar noch bestimmter die auslegende Kirche, als die Stellvertreterin der erlösenden Thätigkeit Jesu und die lebendige Trägerin der himmlischen Gnadengaben, die wahre Vermittlerin der Erlösung selbst, und eben darum verdrängt im römischen Systeme der Leib gewissermaßen das Haupt, die Kirche Christum. Und deßhalb fehlt dem römischen Katholicismus denn auch jener Wahrheitssinn, der das Bild Christi stets aufs Neue in ursprünglicher Reinheit und Klarheit zu vergegenwärtigen und von allen Zuthaten menschlichen und auch kirchlichen Irrthums zu reinigen und an Christum nur so zu glauben das Bedürfniß hat, wie die ältesten, durch den heiligen Geist vor traditioneller Trübung bewahrten Urkunden uns dasselbe aufbehalten haben. Der römische Katholicismus legt die Schrift so aus, wie er selbst, leider vielfach in Abweichung von der Schrift, geworden ist; der Protestantismus legt sie so aus, wie sie sich selbst gibt, und sucht zu werden wie sie ist. Er thut dieß aber nicht deßhalb, weil ihm die Schrift an und für sich Princip wäre, sondern deßhalb, weil sie ihm in sich birgt und verbürgt, wovon er wirklich ursprünglich, d. h. principiell, ausgegangen ist: die ungetrübte Wahrheit der Heilsthatsachen in Christo, die sichere Kunde von dem Heile selbst, die Heilsgewißheit im Leiden und Sterben und im Auferstehen des Erlösers. In dieser Beziehung ist die Schrift, wie die alten Dogmatiker sich ganz richtig ausdrückten, die höchste lehrmaßgebende und lehrentscheidende Norm, nach welcher alle späteren Darstellungen des christlichen Glaubens und Lebens bemessen und beurtheilt werden müssen.

Sie werden nun sicherlich, verehrtester Freund, mit mir erstaunen, zu vernehmen, daß meine in voller Uebereinstimmung nicht etwa nur mit dem von uns beiden hochge-

schätzten Herrn D. Dorner, sondern mit allen orthodoxen Dogmatikern ausgesprochene Ueberzeugung, wornach die heilige Schrift die Norm für unsern evangelischen Glauben sey, dem Hrn. W. Dieckhoff die Veranlassung geworden ist, „große Bedenken" dagegen auszudrücken, die es freilich dem Herrn Recensenten näher zu entwickeln nicht gefallen hat. Ja sogar das scheint Hr. D. mir übel zu nehmen, daß ich überhaupt gewagt habe, die heilige Schrift als Norm in meiner Schrift über das „Princip des Protestantismus" zu bezeichnen; denn er ist der Meinung, diese Aeußerung habe mit meiner Untersuchung nichts zu schaffen, als ob es nicht, nachdem ich gezeigt habe, daß die Schrift nicht Princip des Protestantismus ist, zur Verstärkung des negativ geführten Beweises diente, wenn ich nachher zeige, was sie wirklich ist. Wenn ich erkläre, daß die ursprüngliche Lebenserscheinung des Protestantismus in der Schrift allein rein und ungetrübt aufbewahrt sey, wenn ich mich mit diesen Worten unbedingt zur kirchlichen Lehre von der Inspiration der heil. Schrift bekenne, wenn ich die Schrift den Maßstab (norma, regula, iudex) nenne, das Ursprüngliche, nach welchem das später Gewordene, d. h. alle späteren Lehrdarstellungen, verglichen werden und darauf angesehen werden müßten, ob sie ihm verwandt und entsprechend wären [a]): so schlägt Herr Dieckhoff vor mir ein Kreuz und flüstert von „großen Bedenken", die er aber nicht nöthig habe, auszudrücken. Sollten diese in so dunkeln Räthselworten angedeuteten Bedenken etwa darin bestehen, daß Hr. D. es bedenklich findet, wenn die evangelischen Theologen mit der normativen Autorität der Schrift wirklich Ernst, wenn sie von der christlichen Freiheit wirklich Gebrauch machen, welche die Berechtigung in sich trägt, auch die von der Kirche acceptirten, menschlich formulirten Bekenntnisse darauf anzu-

a) Siehe meine Schrift: das Princip des Protestantismus, S. 17.

sehen, ob sie dem Maßstabe der heil. Schrift verwandt und entsprechend sind? Sollte Hr. D. vielleicht die Ansicht theilen, welche neulich geäußert worden ist, daß die theologische Lehrfreiheit darin bestehe, die Heilsthatsachen und Grundwahrheiten des Evangeliums so zu lehren und nicht anders, als wie sie die evangelisch-lutherische Kirche glaube und lehre, oder darin, daß „die künftigen Diener der lutherischen Kirche mit treu gemeinter lutherischer Lehre versorgt werden" a)? Ich weiß das nicht; wenn aber Hr. D. meine Sätze über die normative Autorität der heil. Schrift in hohem Maße bedenklich findet, so können jedenfalls seine Bedenken nur in dem Umstande begründet seyn, daß ich der heil. Schrift zu viel Autorität zuschreibe; denn mehr Autorität, als ich ihr zuschreibe, haben ihr weder die Reformatoren, noch die orthodoxen Dogmatiker jemals zugeschrieben.

Wenn es, worin Sie mir, verehrtester Freund, wohl beistimmen werden, hiermit so viel als ausgemacht ist, daß der Protestantismus die heil. Schrift niemals als Princip, sondern stets nur als Norm für die Lehrdarstellung und Lehrentwickelung gefaßt hat, und daß die Reformatoren in objectiver Beziehung nicht auf die Schrift, sondern auf Christum allein Heil und Seligkeit gegründet haben: so bedarf es nun auch keines weiteren Nachweises dafür mehr, daß der Satz, die heil. Schrift sey das Formalprincip des Protestantismus, jedenfalls ein verfehlter ist, und nur dazu dient, über das Wesen des Protestantismus irre zu leiten.

Weit eher ließe sich ohne Zweifel der Satz zu einer gewissen Geltung bringen, daß der Protestantismus aus der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als aus seinem Materialprincipe hervorgegangen sey; und es hat mich sehr gefreut, von Ihnen bestätigt

a) Petri, Beleuchtung der göttinger Denkschrift zur Wahrung der evangelischen Lehrfreiheit, S. 36 und S. 8.

zu finden, was sich mir als ein unzweifelhaftes Resultat meiner Studien ergeben hat, daß das sogenannte Materialprincip auch dem reformirten, nicht etwa nur dem lutherischen Protestantismus eignet a). Man darf ja nur an den funfzehnten von den Artikeln, welche auf der ersten Disputation zu Zürich verhandelt wurden, „daß in dem Glauben unser Heil und in dem Unglauben unsere Verdammniß stehe", denken, um eine Vorstellung von dem hohen Werthe zu erhalten, welchen Zwingli auf den rechtfertigenden Glauben legte b). Allerdings hat Zwingli, wie ich in meinem größeren Werke gezeigt habe c), den Glauben nicht sowohl von seiner dogmatischen, als von seiner ethischen Seite gefaßt und ihn deßhalb einen „treuen Wächter" genannt, der „Gotteshuld und Furcht in sich begreife", so daß man da, wo er wirklich sey, für und für mit dem Fleische streite und das Fleisch mit seinen Anfechtungen kreuzige d); und selbst Hr. Dieckhoff scheint ja eine Ahnung davon zu haben, daß der evangelische Glaube zugleich als „ethische" Kraft gefaßt werden müsse, wobei er sich freilich wunderlicherweise der Bezeichnung „ethisch", „welche in neuerer Zeit nicht selten wie eine Zauberformel (sic!) gebraucht werde", einigermaßen zu schämen meint, während es uns vorkommen will, daß, wenn man einmal von Zauberei reden will, mit der „Bekenntnißtreue" jetzt weit mehr gezaubert wird, als mit der „Ethik".

In meiner größern Schrift über „das Wesen des Protestantismus", deren Resultate so beschaffen sind, daß sie nicht durch einige oberflächliche absprechende Recensentenurtheile, wie bisher meist geschehen ist, sondern nur durch gründliche Quellenforschungen, da wo sie Berichtigung

---

a) Studien u. Kritiken, a. a. O. S. 26.
b) Werke, a. a. O. I. S. 208 ff.
c) Wesen des Protestantismus, II. S. 299 ff.
d) Werke, a. a. O. I. S. 552.

verdienen, berichtigt werden können — habe ich unter Anderem auch nachzuweisen gesucht, daß das sogenannte Materialprincip des Protestantismus, die Rechtfertigungslehre, selbst noch einer Revision bedürftig ist, und namentlich gezeigt, daß unter den Reformatoren weit mehr Unsicherheit in der Formulirung desselben herrscht, als man gewöhnlich annimmt. So habe ich aus den Quellen den Nachweis geliefert, daß Luther über das Verhältniß des Glaubens zur Liebe sehr verschieden geurtheilt, daß er an manchen Stellen seiner Schriften die Liebe als einen wesentlichen Bestandtheil, als ein immanentes Moment des Glaubens gefaßt, daß er z. B. die Bekehrung des verlorenen Sohnes mit der Liebe zur Gerechtigkeit beginnen läßt und daß sich in diesen Stellen ein, wenn auch nur halb bewußtes, Bedürfniß zeigt, den Glauben in seiner Synthese mit der Liebe, d. h. als ethisches Vermögen, zur Anerkennung zu bringen [a]). Wenn ich mich herzlich freue, aus mehreren Ihrer Aeußerungen in Ihrem Sendschreiben, verehrtester Freund, schließen zu dürfen, wie auch Sie darin mit mir einig gehen, daß eine dem Subjecte fern bleibende und nur von außen an dasselbe herantretende keine evangelische Rechtfertigung, und daß ein von dem Elemente der Liebe, die ja allein ewig währt (1 Kor. 13, 8.), abgelöster kein evangelischer Glaube wäre, so muß ich dagegen um so mehr bedauern, daß dem Herrn Dieckhoff meine auf Luther's eigene Aussprüche gestützte Ausführung zu gar nichts Anderem als einer Reihe von Verdächtigungen gegen meine Auffassung von dem protestantischen sogenannten Materialprincipe Veranlassung geworden ist, wobei er freilich gleichzeitig höchst naiv erklärt, daß er nicht darauf eingehen könne, mich zu widerlegen [b]). Herr Dieckhoff wirft mir nämlich vor, ich hätte das Lehrstück vom Materialprincipe dadurch

a) Vergl. meine Schrift: das Wesen des Protestantismus, II. S. 203 ff.
b) Allgemeines Repertorium, a. a. O. S. 50.

weiter zu fördern gesucht, daß ich im geradesten Gegensatze gegen seinen Inhalt und Zweck das subjective Gut des Glaubens, sofern derselbe im Princip die subjective Gerechtigkeit sey, als Mitgrund der Rechtfertigung zur Geltung zu bringen suche. Ich soll also in entschiedenen Gegensatz zu der im protestantischen Materialprincipe ausgedrückten evangelischen Kernlehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben getreten seyn, ich soll das protestantische Materialprincip seines bestimmten Inhaltes berauben wollen; ich soll beseitigt haben, „was die für den Protestantismus werthvolle Bestimmtheit desselben als Ausdruck für die rechte Wiedergeburtsordnung ausmacht", und — Sie sehen — ich muß hiernach in den Augen meines unbarmherzigen Kritikers zum mindesten ein Zerstörer des Protestantismus, und warum nicht auch ein geheimer Agent des Herrn Vieullot oder des Herrn Newman seyn?

Was mich einigermaßen hierbei trösten kann, ist höchstens der Umstand, Autoritäten gnesiolutherischen Ursprungs und echt-orthodoxer Geltung für mich aufweisen zu können, wie Harleß, der in seiner „christlichen Ethik" sich also vernehmen läßt a): „Der Glaube, in welchem die Verheißung des Reiches angenommen wird, ist eben so wesentlich zugleich Liebe. — Die göttliche Liebe ist aber in ihrer Bezeugung thatsächliche Befreiung von Schuld und Sünde. — Die innere Wirkung dieser freien Liebe ist die freie Heiligung." Wenn es sich um die innere psychologische, zeitliche Entwickelung handle, sagt Harleß in der Anmerkung b), so gehe der Glaube der Liebe voran; wenn es aber dem Wesenszusammenhange gelte, so müsse man sagen, Glaube sey zugleich Liebe, die Liebe komme nicht zum Glauben hinzu, und Harleß fährt dann weiter fort: „Der wahre Glaube ist in sich selbst Liebe, die

a) Man vergl. §. 19. (nach der 4ten Aufl.).
b) A. a. O. S. 82.

wahre Liebe ist in sich selbst Glaube. Sie ist Glaube, entsprechend der Form, in welcher Gottes Liebe sich dem Sünder darbeut. Und der Glaube ist Liebe, entsprechend dem wesentlichen Zuge Gottes, der in der Form der Gnadenverheißung sich uns offenbart. Der Glaube ist der irdische und doch gottgewirkte Leib der Liebe; die Liebe ist die Seele dieses Leibes. Ohne den Glauben hat die himmlische Liebe auf Erden kein Daseyn; ohne die Liebe hat der Glaube kein himmlisches Leben. — — Alle Wirksamkeit des wahren Glaubens ist durch Liebe vermittelt . . . Der Unglaube dagegen ist in sich selbst Mangel an Liebe zur Wahrheit . . . Die Liebe ist das wesentliche, bleibende Element des Glaubens; der Glaube, welcher dem Schauen weicht, die für die Erde bleibende, aber, im Gegensatz zur Liebe, vergängliche Form."

Ich weiß nicht, welche Fluth von Verdächtigungen aus der recensirenden Feder des Herrn Dieckhoff sich gegen mich ergossen haben würde, wenn ich diese Stelle in meinem Werke über den Protestantismus niedergeschrieben hätte; ich weiß nur, daß Herr D. Harleß mit Recht als eine Säule der lutherischen Orthodoxie gilt und daß ihm noch Niemand vorgeworfen hat, weil er jene Stelle in sehr unmißverstehbaren Ausdrücken veröffentlichte, er sey damit in geradesten Gegensatz gegen das protestantische Materialprincip getreten und ein Zerstörer des Protestantismus geworden. Ich sage in meinem Werke über den Protestantismus nichts Anderes, als es zeige sich schon bei Luther, „daß überall, wo der Glaube ohne Berücksichtigung seines Naturzusammenhanges mit der Liebe betrachtet werde, sein Begriff auch alsobald Verkümmerungen erleide" a). Ich rede dort nicht von der zeitlichen, sondern von der Wesenspriorität der Liebe, welche Luther später verkannt

a) Das Wesen des Protestantismus, II. S. 207.

habe, und ich frage: kann man diese Wesenspriorität kräftiger behaupten, als wenn man mit Harleß sagt, der Glaube sey nur der Leib der Liebe, und die Liebe dagegen die Seele des Glaubens? Dagegen ist es mir nie eingefallen, den Satz zu bestreiten, daß unsere Rechtfertigung vor Gott allein aus dem Glauben komme, in dem Sinne, daß alles subjectiv-menschliche Verdienst des Menschen dabei ausgeschlossen ist. Lag es doch nur in meiner Aufgabe, das Wesen des Glaubens zu bestimmen a), d. h. zu zeigen, daß ein tiefer und unablöslicher Wesenszusammenhang zwischen dem Glauben und der Liebe in der wohlverstandenen evangelischen Rechtfertigungslehre liegt, welchen aufzuzeigen jetzt wohl endlich an der Zeit und nicht so ganz „werthlos" seyn möchte, wie Hr. Dieckhoff in Beziehung auf meine Forschungen die Welt glauben zu machen bemüht ist. Daß es aber denen, welche gegenwärtig innerhalb der deutsch-evangelischen Kirche darauf ausgehen, eine Form des Glaubens als allein echt lutherisch zur Geltung zu bringen, in welcher allerdings gar kein Wesenszusammenhang mit der Liebe mehr ist, nur unangenehm seyn kann, wenn quellenmäßig nachgewiesen wird, daß schon Luther als das ewige Wesen des Glaubens die Liebe anerkannt hat b), wiewohl er leider sich hierin nicht consequent geblieben ist: das können wir nur allzu leicht begreifen.

Ich weiß nicht, ob die lutherische Kirche wohl daran gethan hat, auf das Wort „allein" im Lehrsatze von der Rechtfertigung ein fast ausschließliches Gewicht zu legen, nachdem doch einmal kein Zweifel darüber besteht, daß Röm. 3, 28. der Apostel Paulus, der Begründer der christlichen Rechtfertigungslehre, sich desselben nicht bedient hat, und nachdem die umgekehrte Thatsache vorliegt, daß

a) Hr. Dieckhoff scheint in seinem Eifer contra haereticum übersehen zu haben, daß das zweite Buch des zweiten Bandes meines Werkes Abschnitt I. vom Wesen des Glaubens handelt.

b) Das Wesen des Protestantismus, II. S. 211.

ein Apostel, dessen Epistel nach lutherischem Dogma nicht weniger inspirirt ist, als die Episteln des Apostels Paulus, ausdrücklich sagt, daß der Mensch nicht aus dem Glauben allein gerechtfertigt werde [a]). Ich begreife aber auch, daß von einem Standpuncte aus, welchem das fertige kirchliche Bekenntniß Alles ist, solche schwer wiegende Schriftworte unendlich leicht wiegend erscheinen müssen. Jedenfalls darf dem Ausdrucke „allein" keine unbedingt ausschließende Bedeutung beigelegt werden, was schon die ältere Dogmatik wohl gefühlt hat, wenn sie sagt: fide sola iustificamur, sed non manet fides sola. Jenes vielbesprochene „allein" erhält seine richtige Beziehung nur durch den verschwiegenen Gegensatz „und nicht durch menschliches Verdienst", wie es Melanchthon — ein bei unseren modernen Lutheranern einigermaßen anrüchig gewordener Name — in der „Apologie" vortrefflich auseinandersetzt: „Excludimus autem opinionem meriti. Non excludimus verbum et sacramenta, ut calumniantur adversarii. Diximus enim supra fidem ex verbo concipi, ac multo maxime ornamus ministerium verbi. Dilectio etiam et opera sequi fidem debent, quare non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in iustificatione excluditur [b])."

Hätte sich Herr Dieckhoff einige Mühe gegeben, sich in den Zusammenhang meiner Entwickelung in meinem größeren Werke etwas hineinzuleben, anstatt einige Sätze halb entstellt aus diesem Zusammenhange herauszureißen, das heißt: hätte er statt seines einseitigen lutherischen Glaubenseifers einige christliche Milde und Liebe in seiner Beurtheilung walten lassen, so würde er nicht von mir behauptet

a) Jak. 2, 24: Ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον.

a) Apologia confessionis, II, 71—74. (Ausgabe von Hase).

haben, „daß ich die Rechtfertigungslehre in ihrem Fundamente auflöse" a). Das würde ich selbst dann noch nicht thun, wenn ich wirklich, wie er meint, auf „synergistische Abwege ausgewichen wäre"; denn diese Abwege lassen sich bei Melanchthon nicht leugnen, und doch wäre es ein Frevel, von ihm zu sagen, er habe die Fundamente der Rechtfertigungslehre aufgelöst. Hätte Hr. Dieckhoff mein Buch wirklich studiert, so würde er auch gefunden haben, daß ich durch den Synergismus mich gar nicht befriedigt fühle, und daß mein Schlußurtheil darüber lautet: „Das Heil kommt dem Menschen von Gott — gegen den Pelagianismus, aber es muß vom Menschen vermöge seiner unversehrt gebliebenen idealen Freiheit (im Gewissen) mit freiem Bewußtseyn ergriffen und angeeignet werden — gegen den Prädestinatianismus." Davon bin ich tief überzeugt, daß der Mensch seinen Glauben nicht selbst wirkt, und um diesen Punct handelt es sich auch im §. 20. des zweiten Bandes meines größeren Werkes, worauf Herr Dieckhoff sich beruft, im mindesten nicht. Darum handelt es sich nur, ob der Glaube eine ausschließlich oder vorzugsweise intellectuelle Thätigkeit, ein Thun des beipflichtenden Erkenntnißvermögens, oder eine ethische That, wenn Hr. Dieckhoff mir erlauben will, diese „Zauberformel" hier zu gebrauchen, ein freies Selbstthun des Menschen sey. Und ich denke, Harleß wird dem Hrn. Dieckhoff für mich antworten, daß da, wo das ewige Wesen der Liebe, wo die himmlische Seele aus dem Leibe des Glaubens herausgerissen wird, eben nur noch ein verstümmelter Leichnam zurückbleibt.

Zu den Unklarheiten, welche über das sogenannte Materialprincip des Protestantismus verbreitet sind, scheint mir überhaupt auch die zu gehören, daß man in der Regel die causa meritoria von der causa apprehendens in der Rechtfertigungslehre so wenig genau unterschieden hat. Die

a) Allgemeines Repertorium, S. 52.

causa meritoria in der Rechtfertigungslehre ist **Christus**, d. h. sein ein- für allemal und ewig gültiges Opfer am Kreuze **allein**; und derjenige würde allerdings das Fundament der Rechtfertigungslehre umstürzen, welcher die **Alleinverdienstlichkeit** des Verdienstes Christi bestreiten und dem menschlichen Subjecte irgend welchen, wenn auch noch so geringen, Antheil an dem Verdienste der Erlösung zueignen wollte. Dem **Glauben** dagegen, als der causa apprehendens der Rechtfertigung, von Seiten des zu rechtfertigenden Subjectes die **subjective Mitwirkung** beim Rechtfertigungsacte abzusprechen und zu meinen, das alleinige Verdienst Christi werde durch Beseitigung **aller und jeder** subjectiven menschlichen Mitwirkung bewahrt: das ist doch wohl eine Gedankenlosigkeit, für die es schwer ist, den bezeichnenden Ausdruck zu finden. Wenn der Mensch vermittelst des Glaubens die Gerechtigkeit Christi sich aneignet, so thut er doch irgend etwas, so wirkt er beim Rechtfertigungsacte doch subjectiv mit, so ist ohne diese Mitwirkung die Rechtfertigung **seines** besonderen Subjectes doch so wenig möglich, als die Erhellung meines Auges durch das Sonnenlicht möglich ist, wenn ich das Auge dem Lichte nicht öffne; und gerecht vor Gott werde ich jedenfalls auch nach dem strengsten Ausdrucke der orthodoxen Kirchenlehre erst von dem Augenblicke an, wo diese subjective Mitwirkung vor sich gegangen und die Gerechtigkeit Christi **durch mich mir zugeeignet** worden ist. Eine solche Mitwirkung „Verdienst" zu nennen, wäre freilich eben so ungeeignet, als wenn es als ein Verdienst bezeichnet werden wollte, daß der Bettler die Hand öffnet, um die Gabe des reichen Mannes in Empfang zu nehmen. Wer aber aus meinen Schriften über den „Protestantismus" es als meine Meinung herauslesen kann, daß ich der menschlichen Mitthätigkeit bei der Rechtfertigung irgend ein Verdienst zuschreibe und somit, wie Hr. **Dieckhoff** zu behaupten wagt, die Lehre von dem allein-rechtfertigenden Glauben

zerstöre a), der hat in der That damit den Beweis abgelegt, daß ihm die ersten Anfangsgründe im Verständnisse fremder Meinungen abgehen, der thäte doch besser daran, statt voreiligen Absprechens für einmal sich einer bescheideneren und besser erwogenen Ausdrucksweise sich zu befleißigen. Und besonders wohl hätte Hr. Dieckhoff daran gethan, wenn er mein Referat über Martensen nicht unglücklicherweise mit meiner eigenen Ansicht über die Rechtfertigungslehre verwechselt hätte; denn alle die gefährlichen Schlüsse, welche Hr. Dieckhoff aus der durch den Glauben „wiedergebornen Subjectivität" zieht, betreffen zunächst nur Martensen's Dogmatik b), aber nicht meine dogmatische Ansicht von der Rechtfertigungslehre.

Es ist allerdings richtig — und auch in diesem Punkte hoffe ich, mich Ihrer Zustimmung, verehrtester Freund, erfreuen zu können — daß ich den Glauben als eine selbstbewußte, freie sittliche That des Menschen fasse, deren objectiver Grund in Gott, deren subjective Verwirklichung aber nicht ohne die freie Einwilligung und Zustimmung des Menschen möglich ist. Und hier ist der Punct, wo die Lehre von der Rechtfertigung mit der Lehre von der Erwählung sich durchschneidet. An diesem Puncte ist nämlich die Frage nach dem Ursprunge des Glaubens unvermeidlich. Der einseitige Prädestinatianismus läßt die Gläubigen von Gott einseitig zum Glauben erwählt werden, ohne daß die freie Zustimmung des gläubigen Subjectes zum Glaubensobjecte dabei irgendwie in Betracht käme. Das heißt: der einseitige Prädestinatianismus betont das Moment der Gnade in dem Rechtfertigungsacte auf Unkosten der menschlichen Freiheit und somit auf Unkosten des Gewissens, oder des ethischen

a) Hr. Dieckhoff hat dieses Wort (allg. Repertorium, S. 52.) nicht ohne Absicht mit gesperrter Schrift drucken lassen.

b) Vergl. Band I. S. 59 f.

Vermögens des Menschen. Ich gestehe, daß es mir sonderbar vorkommt, wenn ein Lutheraner mich darüber zurechtweisen will, daß ich die sittlichen Consequenzen der exclusiven Erwählungslehre nicht zu den meinigen mache. Freilich, wer in der Concordienformel den vollendeten Abschluß des evangelischen Bekenntnisses findet, von dem kann ich es auch nur begreifen, wenn er jedes wirkliche Betheiligtseyn des Subjectes vom Rechtfertigungsacte ausschließt. Nach der Concordienformel ist der Mensch, was seine geistlichen Kräfte vor der Wiedergeburt betrifft, nicht besser als ein Stein, ein Kloß oder Koth. Ja er ist noch schlimmer als ein Kloß, denn er ist ein Rebell gegen den göttlichen Willen und bleibt das so lange, bis der heilige Geist in ihm die Bekehrung gewirkt und den Glauben in seinem Herzen angefacht hat a). Wenn die Concordienformel das Verhalten des Subjectes bei der Bekehrung als „capacitas passiva" oder ein „mere passive se habere" schildert, so kann vernünftigerweise nach solchen Prämissen unter diesem absolut passiven Verhalten doch gewiß nichts Anderes verstanden werden, als daß das Subject bei der Bekehrung *in gar keiner Weise mit thätig* ist, daß es sich eben nur bekehren *läßt*, wenn der heilige Geist dasselbe bekehren *will*.

Liegt demnach den Bestimmungen der Concordienformel deutlich die Verkennung der auch nach dem Sündenfalle in dem menschlichen Subjecte zurückgebliebenen Gewissensregungen, eines Restes von Gottesbewußtseyn und Wahrheitssinn, welchen nur dogmatische Beschränktheit so ganz übersehen konnte, zu Grunde: so ist um so mehr zu bedauern, wenn die neuere lutherische Dogmatik, welche, wie ich höre, so eben damit umgeht, den *Ketzerbegriff* in der evangelischen Kirche herzustellen b), die Bestimmungen

a) Formula concordiae, solida declaratio, II. (de libero arbitrio), 24.

b) Es ist Herr Pastor D. *Kühn*, welcher in der am 12. Juni 1854

der Concordienformel auch in dieser Beziehung ohne Weiteres acceptirt und in dieser „Passivität des Empfangs" gar noch die „rechte Mitte" zu finden meint [a]). Ich denke, verehrtester Freund, wir beide stimmen darin überein, daß, was der Mensch selbst bei der Bekehrung thut und bei der Rechtfertigung durch den Glauben mit wirkt, auch nicht das geringste Verdienst von seiner Seite in Gottes Augen begründen kann, und wir können es der lutherischen Orthodoxie gewiß nicht hoch genug anrechnen, daß sie dem Pelagianismus auch nicht das kleinste Hinterpförtchen geöffnet hat, nachdem sie ihn einmal zum großen Thore der Kirchenlehre hinausgetrieben hatte. Wenn daher Hr. Dieckhoff mir die Meinung unterzulegen sucht, als ob ich das subjective Gute des Glaubens, das heißt das menschliche oder dem menschlichen Verdienste zuzurechnende Gute, als Mitgrund der Rechtfertigung zur Geltung zu bringen suchte [b]), so kann ich ein solches Verfahren gegen mich mir nur daraus erklären, daß Hr. Dieckhoff sich nicht die geringste Mühe genommen hat, aus meinen Schriften mit meiner wirklichen Meinung bekannt zu werden.

Dagegen kann ich mir allerdings die Rechtfertigung nicht vorstellig machen ohne ein subjectives Thun von Seiten des zu rechtfertigenden Menschen, nicht ohne eine Erschütterung des Gewissens und ohne eine Hinbewegung des Herzens gegen die in der Predigt und im Sacramente dargebotene göttliche Heilswahrheit und

abgehaltenen Conferenz zu Erfurt fünf Thesen aufstellte und vertheidigte, von denen die erste lautete: „Die lutherische Kirche ist nicht eine Kirche, sondern die Kirche"; die dritte: „Die anderen sogenannten Kirchen sind Afterkirchen", und die fünfte: „Der Ketzerbegriff ist wieder herzustellen."

a) Vergl. Thomasius, Christi Person und Werk u. s. w., S. 383. und S. 454 — 456.

b) Allgemeines Repertorium a. a. O. S. 46.

Heilsthatsache. Eine reine Passivität, welche mit derjenigen eines Klotzes verglichen werden kann, findet sich nun einmal in Wirklichkeit nur bei dem Klotze und nicht bei dem Menschen. Der Mensch ist nach der Lehre der Schrift, welche mir nun einmal größere Autorität als die Lehre der Concordienformel hat, durch den Sündenfall nicht absolut „klotzig" geworden, sondern das Gesetz Gottes blieb ihm ins Herz geschrieben (Röm. 2, 13.), und das Gewissenszeugniß ist noch überdieß dabei mit den abwechselnd anklagenden und entschuldigenden Gedanken. Das Gewissen geht aber auch nach Harleß nicht auf im Begriff des Menschengeistes, sondern es ist „zugleich der beständige geistige Verkehr Gottes mit dem creatürlichen Geiste". Es ist „seinem Wesen nach eine immer wirksame Bethätigung Gottes an unserem Geiste", und Harleß ist sogar der Meinung, daß diese Bethätigung von Anfang an mit dem ewigen Sohne, dem „Worte", zusammenhänge a). Ohne diese Ansicht von Harleß unbedingt zu der meinigen zu machen, trete ich ihr jedoch im Wesentlichen bei; der Glaube selbst entspringt nach seiner subjectiven Seite, meiner Ueberzeugung gemäß, aus dem Gewissen und ist insofern eine ethische That des Menschen, welche nur dadurch möglich geworden ist, daß der gnadenreiche Gott gegen den gefallenen Sünder gnädiger gewesen ist, als die Verfasser der Concordienformel, daß er ihn nicht zu einem Klotze oder zu einem Abbilde des Satans hat herunterſinken lassen, sondern vermittelst des Gewissens in ihm noch immer sittlich lebendig, mit ihm im geistigen Verkehr geblieben ist. Der Glaube ist die Gewissensaneignung der ohne alles subjective Verdienst des Menschen vollzogenen Versöhnung Christi; er beginnt darum immer mit einer Gewissenserregung, der Reue, und vollendet sich durch eine Gewissensberuhigung, das Ver-

a) Christliche Ethik, S. 29.

trauen. Daß wir aber vor Gott nicht gerecht werden durch unsere Reue und unser Vertrauen, das folgt schon daraus, daß diese beiden Factoren des rechtfertigenden Glaubens nie in vollkommener Ausprägung vorhanden sind und deßhalb der göttlichen Gesetzesforderung auch nie völlig genügen. Die vollkommene Gerechtigkeit Christi allein vermag unser sittliches Deficit völlig zu decken und uns die Bürgschaft zu geben, daß auch wir durch sie, die vermöge der Mittheilung des heiligen Geistes uns geschenkt wird, immer gerechter und endlich frei von Sünden werden können. Die in diesem Sinne „wiedergeborene Subjectivität" ist daher gewiß „etwas ganz Anderes als die Rechtfertigung durch den Glauben an ein fremdes Verdienst, das uns gerecht macht vor Gott, ehe wir wiedergeboren sind" a).

In der Art und Weise, wie ich aber nun hiernach die Rechtfertigung durch den Glauben fasse, als die vermittelst einer tiefen Gewissenserregung in uns vor sich gehende sittlich-freie subjective Aneignung der objectiv unsere Seligkeit durch Christi alleiniges Verdienst bewirkenden Versöhnung, ist mir dieselbe wohl einer der wichtigsten Lehrsätze unseres evangelischen Glaubens, aber als „Materialprincip" dieses Glaubens wüßte ich diesen Lehrsatz mir doch nicht zur rechten Anschauung zu bringen. Ich vermisse in ihm überhaupt das eigentliche principium; der Glaube im evangelischen Sinne des Wortes konnte seine Bedeutung erst dann wieder erlangen, nachdem Christus wieder als das alleinige Heil erkannt war. Wo die Erkenntniß Christi fehlt, da trifft die Gewissenserregung auf ein falsches Object. Es ist nicht zu leugnen, daß man auch gläubig zur „Mutter Gottes" beten, daß man gläubig eine Reliquie verehren, daß man sogar gläubig dem Papste den Steigbügel halten kann; allein solchem Glau-

a) Vergl. meine Schrift: „das Princip des Protestantismus", S. 23.

ben fehlt das Heilsobject, Christus. Daher ist der evan-gelische Glaubensbegriff **durch sein Verhältniß** zu Christo bedingt, d. h. er ist kein Princip, sondern ab-geleitet. Warum aber die Rechtfertigungslehre Material-princip des Protestantismus heißen soll, das ist mir ganz und gar unbegreiflich, da es doch wahrhaftig dabei — we-nigstens nach unserer Ueberzeugung — nicht auf die ma-terielle Substanz, sondern auf die ethische Bethätigung des Subjectes ankommt.

Und das führt mich nun endlich, wenn Sie, verehr-tester Freund, noch etwas länger Geduld mit mir haben wollen, noch zur Besprechung desjenigen Satzes, in welchem ich das Princip des Protestantismus in einer neuen, mit entsprechender erscheinenden Form auszudrücken versucht habe. Ich habe in meiner Schrift über das „Princip des Protestantismus" bemerkt, daß es zu den unsterblichen Ver-diensten Schleiermacher's gehöre, der Herrschaft des ortho-doxen und rationalistischen Intellectualismus gegenüber die **Bedeutung der Gemeinschaft** im Protestantismus geltend gemacht zu haben a), und Sie haben die Richtigkeit dieser Bemerkung dadurch anerkannt, daß Sie es für noth-wendig erachten, den beiden bereits in Gebrauch gekomme-nen sogenannten Principien des Protestantismus noch ein drittes unter dem Namen des **Social**principes beizufügen b). Wenn ich nun auch beinahe besorge, daß die Frage nach dem Princip des Protestantismus durch die Hinzufügung eines dritten Princips zu den beiden herkömmlichen, welche mir schon des Guten zu viel scheinen, ihrer Lösung nicht näher gebracht werden möchte, so sind wir doch in der Hauptsache einig, daß der Protestantismus sich aus jenen beiden sogenannten Principien nicht ausreichend erklären lasse. Gehen wir nämlich bei der reformatorischen Bewe-

a) Das Princip des Protestantismus, S. 26.
b) Studien und Kritiken a. a. O. S. 20.

gung auf ihren letzten Grund zurück — und das allein heißt doch, auf ihr Princip zurückgehen — so läßt sie sich nur begreifen aus einem mehr oder weniger bewußten Gegensatze gegen die angemaßte göttliche Autorität der römischen Kirche. War auch Luther beim Beginn seiner reformatorischen Thätigkeit noch nicht zur klaren Ueberzeugung von der Wichtigkeit dieses Gegensatzes gelangt, so führte ihn doch die innere Folgerichtigkeit seiner Grundanschauungen gar bald auf diese Ueberzeugung, und einen schärferen, ja schrofferen Ausdruck konnte sie nicht gewinnen, als wenn er den römischen Hof mit Babel und Sodom verglich, in dem Papstthum das Antichristenthum und in den römischen Bischöfen „des Teufels Boten und Statthalter" erblickte a).

Ueber der Erörterung der dogmatischen Sätze, welche der Reformation als Stützpuncte dienten, hat man unstreitig den auf Herstellung der wahren Kirchengemeinschaft gerichteten viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, was übrigens gerade in diesem Augenblicke nicht zu verwundern ist, wo man unter der Autoritätsfahne des Namens Luther kirchenpolitische Sätze zur Geltung zu bringen sucht, welche im geradesten Widerspruch mit den wirklichen Ueberzeugungen Luther's stehen. Ich habe zwar in meinem größeren Werke gezeigt, daß allmählich sich bei Luther auch reactionäre Ansichten hinsichtlich der Idee der Kirche wieder Einfluß verschafften b); aber da, wo Luther dem freien Zuge seines Geistes folgen konnte, tritt er aller Hierarchie, allem heilsvermittelnden und gewissenbeengenden Kirchenthume so gewaltig entgegen, daß vor der Macht dieser seiner Gedanken der römische Stuhl in seinen Grundvesten

a) Man vergl. sein Schreiben an Leo X. (1520) in Luther's Briefen bei de Wette I, 497 ff., und bei Walch, Luther's Werke, XIX. S. 872. und öfter.

b) Das Wesen des Protestantismus, III. S. 4 ff. (§. 4.).

erbebte. „Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied"; „Taufe, Evangelium und Glauben — die machen allein geistlich und Christenvolk"; „die bischöfliche Ordination ist ein Ding, das wohl einen Gleichsner oder Oelgötzen, aber nimmermehr einen Christen oder geistlichen Menschen machen kann"; „man hat erfunden, daß Papst, Bischöfe, Priester, Klostervolk wird der geistliche Stand genannt"; „alle Christen sind von Gott gelehrt" a): das sind Sätze, welche mit niederschmetternder Gewalt auf die drei „Mauern" der römischen Kirche, das Supremat der geistlichen Gewalt über die weltliche, das Supremat des Papstes über die Concilien und Laien, und endlich die ausschließliche Befugniß der Hierarchie, die Schrift auszulegen, eindrangen. Es ist in der That verwunderlich, wenn Herr Dieckhoff dadurch, daß ich versuche in meiner Schrift über das „Princip des Protestantismus", dieses Princip als ein kirchenbildendes zu begreifen, „in Erstaunen versetzt wird" und dann in diesem Zustande des Erstaunens ausruft: „Wollte der Protestantismus überall die Kirche erst gründen?" b) Daß der Protestantismus die christliche Kirche erst habe gründen wollen, das zu sagen, ist mir freilich nicht eingefallen; auch sind bilden und gründen bekanntlich zwei sehr verschiedene Thätigkeiten. Wenn aber Herr Dieckhoff zu fragen fortfährt, ob denn der Protestantismus etwas Anderes im Sinne gehabt habe, „als die daseyende Kirche von ihrem Irrthum zu reinigen, sie in ihrer Wahrheit herzustellen": so trifft ja Herr Dieckhoff trotz seines Erstaunens mit meinem Satze aufs einträchtigste zusammen; denn ich beschreibe ja das Princip des Protestantismus als

---

a) Man vergl. namentlich die Schrift: an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Verbesserung. Bei Walch a. a. O. X. S. 303 ff.

b) Allg. Repertorium a. a. O. S. 53.

dasjenige der „Wiederherstellung der Menschheit durch den Glauben an Jesum Christum, den Gottmenschen, zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott". Wiederherstellen, nicht etwas absolut Neues machen, wollte der Protestantismus a). Um aber den wahren evangelischen Kirchenbegriff wiederherstellen zu können, mußte der falsche mittelalterlich-römische erst überwunden werden, und das geschah dadurch, daß die Reformatoren — alle ohne Ausnahme — das Institut der Hierarchie in seiner Widerchristlichkeit darstellten und bekämpften. Sie wiesen nach, daß es nur ein wahres Haupt der Kirche, Christum, nur einen wahren Leib, die Gläubigen, nur ein wahres Ziel derselben, die sittlich sich immer mehr vollendende Lebensgemeinschaft der erlösten Menschheit mit Gott, gebe.

Während Sie, verehrtester Freund, in stets freundlicher Aneignung dessen aus meiner Abhandlung, was Sie Ihrem Standpuncte irgendwie assimiliren konnten, nur das an meinem Satze ausstellten, daß ich durchaus ein Princip für den Protestantismus aufzeigen wolle, indem Sie „eine Mehrheit der Principien, d. h. der Ausgangspuncte, der Richtpuncte, der leitenden Grundsätze, historisch anerkennen müßten" b), hat dagegen Herr Dieckhoff mir vorgeworfen,

---

a) Die Beweisführung des Herrn W. Dieckhoff gegen mich ist mir manchmal geradezu unverständlich, und er scheint sich absichtlich Windmühlen in die Luft gebaut zu haben, um sie nachher mit seiner Kritik zu zerstören. So setzt er des Weiteren (a. a. O. S. 54.) auseinander, ich hätte, um die Römisch-Katholischen zu „rühren" (sic), beweisen sollen, daß der Protestantismus nicht kirchenzerstörend sey, als ob, wenn ich bewiesen habe, daß der Protestantismus seinem Principe nach kirchenbildend sey, nicht mehr bewiesen wäre, als wenn ich bloß beweise, daß er die Kirche nicht zerstöre. Ein Protestantismus, von dem sich vom kirchenpolitischen Standpuncte aus nicht mehr aussagen ließe, als daß er die Kirche nicht zerstöre, das wäre doch ein — sehr bescheidener Protestantismus!

b) Stud. und Kritiken a. a. O. S. 42.

nicht nur, daß in meinem Satze die Bedeutung der Schrift für den Glauben gänzlich abhanden gekommen, sondern daß in demselben gar nichts ausgedrückt sey, „was den evangelischen Protestantismus als solchen begründe und kennzeichne im Unterschiede von dem Irrthume Roms oder im Unterschiede von den falschen, schwärmerischen und häretischen Verunstaltungen des Protestantismus" a). Ich gestehe, daß beim Lesen dieser Behauptung die „Ueberraschung" und das „in Erstaunen gesetzt werden" nunmehr auf meiner Seite war. Herr Dieckhoff fühlt übrigens ein so großes Vergnügen daran, meine Sätze auf die Folterbank seines kritischen Vermögens spannen zu können, daß er sich bei der Beurtheilung meiner Formel nicht an den ursprünglichen Wortlaut b) hält, sondern eine spätere Erweiterung wählt c), um den Tadel gegen mich aussprechen zu können, daß in dem Satze, „der Protestantismus wolle eine thatsächliche Wiederherstellung der sündigen Menschheit zur Lebensgemeinschaft mit Gott durch den lebendigen Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes", die Adjectiva „thatsächlich" und „lebendig" ohne dogmatischen Inhalt seyen und nur zum Schmucke dienen d), als ob der Gegensatz der Wirklichkeit gegen den Schein und des lebendigen gegen den todten Glauben nicht innerhalb der Kirche vorhanden wäre, als ob der Apostel Jakobus auch nur zum Schmucke gesagt hätte: ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν e)! Noch erstaunlicher aber ist mir der Vorwurf des Herrn Dieckhoff vorgekommen, daß mir in meiner Formel die Bedeutung der Schrift für den Glauben gänzlich abhanden gekommen sey, daß der Glaube hiernach gar nicht wisse, wo er Chri-

---

a) Allg. Repertorium, S. 57.
b) Das Princip des Protestantismus, S. 11.
c) Ebendaselbst, S. 44.
d) Allg. Repertorium, S. 56.
e) Jak. 2, 17.

stum zu suchen habe. Mich wundert nur, daß Herr Dieckhoff mir nicht im Weiteren nachweist, wie mir fast die ganze evangelische Dogmatik „abhanden gekommen sey"; denn wenn mir das Alles wirklich abhanden gekommen wäre, was in meinem als Princip des Protestantismus aufgestellten Satze nicht ausdrücklich hervorgehoben ist, so wären mir ja unter Anderem auch die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde, von den Sacramenten, von den letzten Dingen u. s. w. „abhanden gekommen". Aber dem Herrn Dieckhoff genügt es nicht, die h. Schrift in derjenigen Stellung und Würde zu belassen, welche ihr die Reformatoren und orthodoxen Dogmatiker der lutherischen Kirche verliehen haben und wornach sie Lehrnorm für die protestantische Lehrentwickelung und Lehrdarstellung ist. Ja, nach seiner Argumentationsweise müßte auch dem „Augapfel" aller Bekenntnißschriften, der augsburger Confession, die h. Schrift „abhanden gekommen seyn", da ihr nicht nur in diesem angesehensten aller reformatorischen Bekenntnisse keine principielle Bedeutung zugeschrieben, sondern auch nicht einmal ein besonderer locus dogmaticus gewidmet wird. Wenn denn doch einmal in der deutsch-evangelischen Kirche der „Ketzerbegriff" wieder hergestellt werden soll, so darf man ja nur mit Herrn Dieckhoff das argumentum e silentio wieder in Anwendung bringen, um recht bald einen imposanten Ketzerhaufen dem dannzumal zu errichtenden Inquisitionstribunale überantworten zu können.

Mein „Erstaunen" hatte nun aber den Gipfel erreicht, als ich las, daß Herr Dieckhoff meinem Satze jeden möglichen Werth und jede mögliche Bedeutung lassen will, nur nicht die, das Princip des Protestantismus zu seyn [a]). Denn es soll ihm nach Herrn Dieckhoff das Alles fehlen, was den Protestantismus von den Irrthümern Roms oder den Häresien seiner Angehörigen unterscheiden könnte. Also —

a) Allg. Repertorium a. a. O. S. 57.

wenn ich sage, der Protestantismus gehe grundsätzlich darauf aus, die Menschheit zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott herzustellen; so soll in diesem Satze keine Antithese gegen den römischen Katholicismus liegen? Und doch muß Jeder wissen, der auch nur einige symbolische Studien gemacht hat, daß der römische Katholicismus das Wesen der Kirche nicht in der sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott, sondern in der hierarchischen Verfassung erblickt, und daß mithin der Gegensatz zwischen Protestantismus und römischem Katholicismus gar nicht schärfer ausgedrückt werden kann, als wenn gesagt wird: jener suche die Menschheit wiederherzustellen zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott, dieser suche in der Menschheit herzustellen seine, die Heilsgüter ausschließlich vermittelnde, hierarchische Kirchenverfassung. Ich soll aber im Weiteren mit meiner Formel auch die Schwärmer und die Secten ausschließen! Die „Schwärmer" sind hoffentlich da ausgeschlossen, wo die Gemeinschaft des Lebens mit Gott sittlich vollendet ist, oder der Herr Dieckhoff müßte eine vortreffliche Meinung von den Schwärmern haben, wenn die Formel sie nicht ausschlösse. Ob aber auch die „Secten" ausgeschlossen seyen? Da hätte Herr Dieckhoff doch erst seinen Begriff von dem Worte „Secte" näher formuliren müssen. Es gibt jetzt so eifrige Lutheraner, welche auch die reformirte Kirche für eine „Secte" erklären, und die reformirte Kirche hätte ich doch nicht gern von der Formel ausgeschlossen. Dessen aber bin ich gewiß, daß, so lange die Augustana mit Artikel 8. Recht behält, wornach die Kirche eine „congregatio sanctorum et vere credentium" ist, so lange auch mein Satz Recht behalten wird, wornach ihr Wesen in der sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott besteht, und ich bin so kühn, zu behaupten, daß manche Schwärmer und Sectirer in der evangelischen Kirche dem Kirchenbegriffe des Protestantismus mehr

entsprochen haben, als die Säulen der lutherischen Orthodoxie.

Indem ich somit das Wesen der evangelischen Kirche in der Lebensgemeinschaft ihrer Mitglieder mit Gott erblicke und es für den Beruf des Protestantismus halte, allem todten, hierarchischen Kirchenthum draußen und drinnen kräftig entgegenzuwirken, setze ich hinzu, daß die Wiederherstellung der Menschheit zu einer solchen Lebensgemeinschaft mit Gott nur möglich sey durch den Glauben an Jesum Christum. Freilich, ich habe das Wörtchen „allein" nicht in die Formel aufgenommen, und daraus schließt Herr Dieckhoff, „daß ich diesem Wörtchen nicht gut sey". Wird er wohl daraus, daß der Apostel Paulus Röm. 3, 28. dieses Wörtchen auch nicht in seine Formel aufgenommen hat, ebenfalls schließen, daß ihm der Apostel nicht gut war? Hätte ich es aufgenommen, dann hätte der scharfsinnige Kritiker ja wohl herausfinden können, daß ich es nur zum „Schmucke" gethan habe: so schwer ist es, für einen so rechtgläubigen Mann das Rechte zu treffen. Wenn ich sage, es sey dem Protestantismus grundsätzlich eigen, die Lebensgemeinschaft mit Gott vollziehen zu lassen durch den Glauben, so liegt für jeden verständigen und unbefangenen Beurtheiler in diesem Satze die Antithese gegen das kirchliche Werkverdienst des römischen Katholicismus. Und wenn ich als das Object des evangelischen Glaubens Jesum Christum, den Gottmenschen oder den Sohn Gottes, nenne, dann trete ich jenem Glaubensbegriffe entgegen, wie er uns gleich an der Spitze des „catechismus Romanus" aufstößt, nach welchem der Glaube nichts Anderes seyn soll, als die gehorsame Unterwerfung unter die Autorität der kirchlichen Tradition [a]).

---

[a]) Cat. Rom. I, 1. qu. 1: Necesse erat — a Deo cognitionem accipere. Haec vero cognitio nihil aliud est, nisi fides, cuius

Ist aber Jesus Christus das Object des evangelischen Glaubens, und ist Jesus Christus, wie in meinem größeren Werke über den Protestantismus quellenmäßig dargethan ist, zugleich auch das Object der Schrift [a]): dann bedarf es nur eines einigermaßen wohlwollenden und eingehenden Studiums jenes Werkes, um zu erkennen, wie wenig ich gesonnen bin, den Glauben an den Herrn von dem Glauben an die h. Schrift zu trennen, wie denn aus meiner Gesammtdarstellung vielmehr mit Nothwendigkeit hervorgeht, daß der Protestantismus eben darum, weil der protestantische Glaube seinem Wesen nach nicht ein kirchlich vorgeschriebener, sondern ein durch Christi Geist erzeugter ist, sich von der kirchlichen Tradition unabhängig zu halten und auf die ursprüngliche Norm der göttlich beglaubigten Darstellung von Christo immer wieder zurückzugehen durch die Macht seines kirchenbildenden Principes genöthigt ist. Und es wäre wohl eine lohnendere Arbeit gewesen, diesen Grundzügen meiner Darstellung besonnen nachzugehen, als durch unbegreifliche Mißverständnisse das Resultat herbeizuquälen, daß ich „überall die Bestimmtheiten der evangelischen Principien nur beseitigt habe [b])!"

In neuester Zeit hat auch Herr Gaß meinem Satze den Vorwurf gemacht, daß er sich dem Streitpuncte entziehe und darum nicht genügen könne [c]). Ich habe so eben gezeigt, wie in meinem Satze die Antithese gegen den Katholicismus mit enthalten ist, freilich zunächst nur in der Form der These, da der Protestantismus immer den Anspruch erhoben hat, die Verwirklichung der

---

virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobarit.

a) Vergl. das Wesen des Protestantismus, I. S. 225 ff.

b) Allg. Repertorium a. a. O. S. 58.

c) Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt, I. S. 8.

evangelischen Wahrheit zu seyn, und sich am wenigsten in seinen ursprünglichen Repräsentanten damit begnügt hätte, sein Princip bloß in negativer Weise gegen den römischen Katholicismus beschreiben zu lassen. Wenn nun aber Herr Goß behauptet, „Princip sey Seele", wenn ihm das Princip des Protestantismus in der „Selbstbewegung des historischen Subjects erscheint" u. s. w., so könnten wir dem verehrten Manne gewiß nur dafür dankbar seyn, wenn er uns diese „Seele" und diese „Selbstbewegung" (?) des Protestantismus recht klar vor Augen stellte. Wenn er aber den Protestantismus im Allgemeinen als die „freie Geltendmachung gleicher Bedürfnisse und gleicher Ansprüche an das höchste Gut aus den heiligsten Gründen des Gewissens" beschreibt, dann wissen wir doch wohl noch im Mindesten eigentlich nicht, welche „Seele" der Protestantismus hat. Und wenn der „kirchliche" Protestantismus „die freie Aneignung des christlichen Heils vom Standpuncte des Glaubens an die durch Christum, den alleinigen Heiland und Erlöser der Welt, offenbarte freie Gnade Gottes nach der Norm der heiligen Schrift a)" seyn soll, so leuchtet beim ersten Blicke ein, daß diese Formel weniger Inhalt hat als die meinige, da ihr das Moment der Gemeinschaft fehlt. Und wird denn das christliche Heil „vom Standpuncte des Glaubens" angeeignet, nicht vielmehr durch den Glauben? Findet die freie Aneignung des christlichen Heils „nach der Norm der heiligen Schrift" statt, nicht vielmehr vermöge der Einwirkung des h. Geistes? So geht es, wenn man vermischt, was nicht zusammengehört. Die h. Schrift ist die Norm für Lehrentwickelung und Lehrdarstellung, aber nicht die Norm der freien gläubigen Heilsaneignung. Es sind Hunderte und Tausende gläubig geworden durch die

a) Goß a. a. O. S. 12.

Predigt von Christo, ehebevor der Kanon der h. Schrift kirchlich autorisirt war, ehebevor der Lehrsatz von der normativen Autorität der heil. Schrift irgendwo in der christlichen Kirche symbolische Autorität erlangt hatte. Ich kann daher nicht sagen, daß ich durch die von Herrn Goß aufgestellte Formel befriedigt worden wäre.

Es will auch Ihnen scheinen, verehrtester Freund, als ob ich mit dem von mir aufgestellten Principe „nicht sowohl das eigenthümlich Protestantische als das Christliche ausgesprochen hätte“. Vielleicht, daß meine bisherigen Ausführungen dazu gedient haben, Sie einigermaßen zu überzeugen, daß die Antithese gegen den römischen Katholicismus in meinem Satze aufs bestimmteste liegt. Aber allerdings gehe ich von der Voraussetzung aus, daß der Protestantismus gar nichts Anderes ist, als die vollkommenste geschichtliche Erscheinung des Christenthums, welche wir seit dem apostolischen Zeitalter bis jetzt besitzen. Ich habe mein größeres Werk mit dem Satze begonnen: „Das Wesen des Protestantismus ist das wahre Wesen der christlichen Religion“ a), und ich habe bei fortgesetzten Studien keine Veranlassung gefunden, an diesem Satze zu zweifeln. Jedoch behaupte ich darum noch nicht, daß das Princip des Christenthums mit dem Principe des Protestantismus unbedingt zusammenfalle. Das Princip des Protestantismus muß identisch mit dem Principe des Christenthums seyn, aber so, daß die Antithese gegen den römischen Katholicismus darin mit enthalten ist, welche das Princip des Christenthums als solches noch nicht enthält. Sie treffen, verehrtester Freund, meine Absicht ganz vortrefflich, wenn Sie sagen, „insofern die Wiederherstellung des Christenthums auch das letzte Ziel des Protestantismus seyn müsse, habe ich dieses Ziel schon in der Fixirung seines Principes anti-

a) Das Wesen des Protestantismus, I. S. 1.

cipirt" [1]). Nur bin ich der Meinung, daß eine solche Anticipation nothwendig war, weil das Princip des Protestantismus nicht ein bloßer Anfang, sondern eine bis auf ein bestimmtes Ziel hin unaufhaltsam treibende Kraft ist. Das aber glaube ich noch bemerken zu dürfen, daß der von mir als Princip aufgestellte Satz weder künstliche, noch abstracte Gedanken enthält, sondern die einfache Erfahrungsthatsache beschreibt, daß der Protestantismus durch Gewissenserregung und Glaubensvertiefung, durch die ernste religiös-sittliche Arbeit des Subjectes die Menschheit in Jesu Christo zur Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen und sie so thatsächlich und wirklich wiederherzustellen sucht aus ihrer durch Sünde und Schuld bewirkten Zerrüttung. Darum muß der Protestantismus sich Allem widersetzen, was die Gewissens- und Glaubensarbeit hemmt und stört, was einschläfert, anstatt zu erwecken, was sich zwischen das Subject und seinen Gott als creatürliche Vermittelung hineindrängt, was die Gemeinschaft des Lebens mit Gott unterbricht und den lebendigen Wechselverkehr zwischen den Erlösten und dem Erlöser erschwert oder gar unmöglich macht. Der Protestantismus ist deßhalb der geschworne Feind alles heilsmittlerischen, miterlösenden Kirchenthums, aller Hierarchie, aller Ansprüche auf klerikale Lehr-, Verfassungs- u. Cultusherrschaft, jedes ausschließlichen, die Laien bevormundenden geistlichen Standesbegriffes. Er will allerdings wiedergeborene Subjecte und eine Kirche der Wiedergeborenen, und die sichtbare Kirche wird ihm daher gerade nur so viel werth seyn, als sie viele Wiedergeburtskräfte und bekehrte Glieder in sich zählt, wobei freilich der alte Satz seine tiefe Wahrheit in sich schließt, daß, wo das Wort Gottes lauter gepredigt

[1]) Stud. u. Kritiken, S. 46.

und die **Sacramente** rechtmäßig verwaltet werden, es auch an wiedergeborenen Christen, an Gliedern der wahren Kirche des Herrn nicht fehlen wird [a]).

Sie fragen, verehrtester Freund, wozu denn überhaupt die Einheit eines Princips, und warum ich mich der Anerkennung widersetze, daß der Protestantismus aus einer

a) Es sey mir bei dieser Veranlassung gestattet, wenn auch nicht in strengem Zusammenhange mit der obigen Ausführung, meinem verehrten und theuern Freunde, dem Herrn Prediger Lic. Sudhoff in Frankfurt Einiges auf die Bemerkung zu erwiedern, daß ich, superans Delitzchium, die Sacramente den Glauben wirken lasse. (Vergl. meine Schrift: das Wesen des Protestantismus, II. S. 379 bis 382. und Sudhoff's Abhandlung: de convenientia, quae inter utrumque gratiae instrumentum, verbum Dei et sacramentum, intercedat). Ich bemerke meinem verehrten Freunde, der mich etwas ungenau citirt, daß ich nicht gesagt habe, „die Aufgabe der Sacramente sey keine andere, als den Glauben zu wirken", sondern sie sey keine andere, „als den Glauben, wo er noch nicht da ist, zu wecken, wo er da ist, zu fördern und zu stärken; und wer meine Ausführung im Zusammenhange prüft, bemerkt ganz leicht, daß ich nur den in der reformirten Kirche hie und da hervorgetretenen Subjectivismus bekämpfen will, „als ob das Sacrament nur so viel Werth habe, als der Glaube des Genießenden stark oder schwach sey" (a. a. O. S. 381).. Daß die Sacramente Mittel zur Stärkung oder Förderung des schwachen Glaubens seyen, das bekennen alle reformirten Confessionen, und nach Frage 67. des „Heidelberger Katechismus" „sind beide, das wort und die Sacrament, dahin gericht, daß sie unsern glauben auff das opfer Jesu Christi am Creutz als auff den einigen grund unserer seligkeit weisen". Nach alt-protestantischer, lutherischer Anschauung wirkt das Sacrament gerade so viel als das Wort. Ist das Sacrament dazu da, den Glauben zu stärken, so sieht man nicht ein, warum es ihn nicht auch sollte in einzelnen Fällen wecken können, womit aber sich gar wohl verträgt, daß der „unwürdige", d. h. leichtfertige Genießer des Sacramentes sich selbst das Gericht ißt. Es gibt einen suchenden, demüthigen Unglauben, der beim Genusse des Sacramentes gar wohl finden könnte, was er sonst nicht gefunden hat. Und es gibt einen im Vollbesitze sich dünkenden, hochmüthigen Glauben, in Beziehung auf welchen ich zweifle, ob er beim Genusse des Sacramentes noch etwas finden wird.

Mehrheit von Principien hervorgegangen sey. Vor Allem wollen wir uns hüten, uns um Worte zu streiten. Daß es nicht nur ein Factor, sondern eine Mehrheit von Factoren war, welchen der Protestantismus seinen Ursprung verdankt, und daß auch zu seiner Erhaltung und Entwickelung immer noch eine Mehrheit von solchen beiträgt, das ist gewiß in keiner Weise zu bezweifeln. Ich unterscheide aber die mitwirkenden Factoren von der Grundtriebkraft, welche den Protestantismus als eine bestimmte, nicht etwa abstracte, sondern geschichtlich sich immer mehr verwirklichende Einheit hervorgebracht hat und zusammenhält. Diese Einheit seines Wesens, welche vorhanden seyn muß, wenn es nicht sein Loos seyn soll, mit der Zeit sich in immer mehr Bruchtheile aufzulösen, hindert ihn keineswegs, in reicher Mannichfaltigkeit wirklicher Erscheinungen und geschichtlich sich explicirender Richtungen sich mit sich selbst gleichsam auseinanderzusetzen und die substanzielle Fülle seiner einen und einigen Wahrheit in einer Reihe realer Individualisirungen seiner selbst auseinanderzulegen. Nur möchte ich dann die einzelnen Factoren oder Individualisirungsmomente nicht Principien nennen, da ein Principium doch etwas ursprünglich Schöpferisches seyn muß und nicht etwas mittelbar Gewordenes seyn kann. Darum kann ich auch die heil. Schrift — und ich glaube, meine Uebereinstimmung mit den kirchlichen Symbolen und der altkirchlichen Dogmatik in diesem Puncte zur Genüge nachgewiesen zu haben — nicht für ein Principium des Protestantismus halten. Die Schrift ist das normale Urbild der Erscheinung der göttlichen Heilsoffenbarung selbst; sich von der Schrift lossagen, hieße, von dem Urbilde der göttlichen Heilsoffenbarung selbst sich lossagen, und eben darum darf der römische Katholicismus auf keinem Puncte zugeben, mit der Schrift in Widerspruch zu treten; er kann und darf seine Traditionslehre in keinem andern Sinne zur Geltung bringen wollen, als in dem, daß die

organische Einheit der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung dabei gewahrt bleibt. Es kommt deßhalb in letzter Instanz immer auf die Auslegung der Schrift und namentlich auf die Auslegungsgrundsätze selbst an, und diese sind auf Seiten beider Confessionen durch die confessionellen Grundprincipien bedingt und bestimmt. Wer „die Wiederherstellung der Menschheit durch den Glauben an Jesum Christum, den Gottmenschen, zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott“ für das höchste Princip hält, der wird unstreitig die Schrift anders auslegen, als wer „die Herstellung eines äußern hierarchischen, das Heil in exclusiver Weise vermittelnden Kirchenkörpers“ zum principiellen Ausgangspuncte genommen hat. Die Schrift ist für beide Theile so wenig Princip, daß vielmehr ihre normative kirchliche Autorität nach der Verschiedenheit des confessionellen, ihre Auslegung bestimmenden Grundprincipes selbst verschieden festgestellt werden wird.

Daß ich den Versuch gemacht habe, nach zehnjähriger ununterbrochener Beschäftigung mit den Quellenwerken des Protestantismus den innersten Einheitspunct desselben aufzufinden, das, verehrtester Freund, haben Sie nach ihrer bekannten milden und wohlwollenden Art, fremde Leistungen zu beurtheilen, Ihres abweichenden Standpunctes ungeachtet, doch keineswegs getadelt, und für die vielen lehrreichen Bemerkungen, welche Sie an die Erörterung der principiellen Frage selbst geknüpft haben, erlauben Sie mir wohl noch zum Schlusse, Ihnen meinen aufrichtigsten Dank auszudrücken. Ich fühle nur allzu tief, wie schwierig solche Untersuchungen, welche auf den tiefsten Kern der Sache führen, im Grunde sind; ich habe mich darum auch nur auf die Schultern meiner Vorgänger stellen wollen; ich würde mir nie erlaubt haben, gegen einen der geehrten Gelehrten, welche auf diesem schwierigen Gebiete gearbeitet und vielleicht auch geirrt haben, eine Sprache zu führen, wie sie jetzt von Männern einer gewissen Richtung gegen

unabhängige Forscher täglich mehr geläufig zu werden scheint; ja, ich hätte es überhaupt nie gewagt, über das „Princip des Protestantismus" anderen Forschern das Resultat meines Nachdenkens vorzulegen, wenn nicht vieljährige Untersuchungen über die Frage und eine ziemlich genaue Bekanntschaft mit den Quellenschriften des sechzehnten Jahrhunderts von meiner Seite vorausgegangen wären.

Auf die Einheit seines Principes den Protestantismus aufmerksam zu machen, erschien mir aber als besonders geboten in einer Zeit, welche innerhalb der deutsch-evangelischen Kirche die frühere Spaltung und Zerklüftung mehr als je wieder begünstigen zu wollen scheint. Ich leugne nicht, meine größere Schrift in der tiefen und vollen Ueberzeugung von der innern Einheit, welche mir aus den Quellen und Acten des Reformationszeitalters entgegentrat, niedergeschrieben und diesem Bewußtseyn von einem unzerstörbaren innern Einheitspuncte bei aller Mannichfaltigkeit der Erscheinungen und Richtungen auf dem äußern Gebiete des Protestantismus in meiner Abhandlung über das Princip unserer Kirche nur einen vielleicht mangelhaften Ausdruck verliehen zu haben. Und darin glaube ich unter allen Umständen, wenn Sie meinen Ausführungen auch sonst in keinem Puncte zustimmen würden, Ihrer Zustimmung sicher zu seyn, daß die weltgeschichtliche Aufgabe des Protestantismus nicht auf confessionelle Spaltung und Spannung, sondern auf Union oder Vereinigung, auf jene Sammlung der einen Heerde unter dem einen Hirten hindeutet, welche auch nach Ihrer Ansicht erst sich vollziehen muß, ehe der Protestantismus seine Mission als erfüllt betrachten darf.

Und nun erlauben Sie mir noch, verehrtester Freund, nachdem Sie das Endergebniß Ihres Sendschreibens in eine Reihe von Sätzen zusammengefaßt haben, zum Schlusse dasselbe zu thun und folgende Thesen als Resultate meiner Erörterung zu etwaiger weiterer Prüfung hier niederzulegen:

1. Die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts ist durch das geschichtliche Zusammenwirken verschiedener Factoren entstanden, ihrem innersten Wesen nach aber aus einem Principe, d. h. einem religiös-sittlichen Grundbestreben hervorgegangen, in welchem zugleich der Gegensatz gegen die alte Kirche mit enthalten ist.

2. Dieser Gegensatz betraf nicht etwa bloß die Frage nach der Heilsvermittelung, sondern die Frage nach den Heilsthatsachen selbst, d. h. nicht bloß die Frage, wie das sühnende Opfer Christi am Kreuze in seiner ausschließlichen Gültigkeit von uns angeeignet werde, sondern die Frage, ob dieses Opfer noch einer Fortsetzung durch die Messe bedürfe oder für sich selbst unbedingt ausreichend sey. Es ist mithin nicht richtig, die Energie des Gegensatzes zwischen Protestantismus und Katholicismus ausschließlich oder auch nur vorzüglich auf der anthropologischen und subjectiven Seite zu suchen.

3. Die Annahme, daß es sich auf subjectivem Gebiete zwischen dem Protestantismus und Katholicismus um den Gegensatz des lebendigen Glaubens und der todten Werkheiligkeit, der Autorität der Schrift und der willkürlichen Menschensatzung gehandelt habe und noch handele, erleidet insofern eine Beschränkung, als auch der Katholicismus die Autorität des „Glaubens und der Schrift" hochstellt und den ersteren als nothwendig zur Heilsaneignung fordert, die letztere als göttlich beglaubigt und für die Kirche verbindlich anerkennt. Der eigentliche Gegensatz liegt aber darin, daß der Katholicismus den Glauben als Kirchenglauben, nicht als Selbstglauben, und die Schrift als an die Auslegung der Kirche gebunden, nicht der freien Forschung der Gläubigen zugänglich auffaßt. Kirchenautorität und Glaubensfreiheit bildet mithin den eigentlichen Gegensatz auf subjectivem Gebiete zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus.

4. Indem der Protestantismus das Heil der Seelen auf das einige und ewig gültige Sühnopfer Christi am Kreuze (objectiv) gründet und dieses Heil (subjectiv) nur durch den ethischen Selbstglauben des Subjectes angeeignet und vermittelt werden läßt, verwirft er die Hierarchie, welche das Heil an ein sichtbar und äußerlich organisirtes, angeblich von Gott ordinirtes Priesterinstitut knüpft, und will dagegen die Menschheit zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott durch den Glauben an Jesum Christum, den Gottmenschen, wiederherstellen.

5. Dieser ethische Wiederherstellungs- oder Erneuerungstrieb des Protestantismus, welcher durch Selbstglauben das allein durch Christum vermittelte Heil ergreift und eine Gemeinschaft lebendig Gläubiger, d. h. in unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott Getretener bildet, die allmählich die ganze Menschheit umfassen sollte, ist der einheitliche Grundtrieb des Protestantismus, aus welchem allein derselbe in der Mannichfaltigkeit seiner Erscheinungen und Richtungen ganz zu begreifen ist.

6. Das sogenannte Formalprincip, oder die heilige Schrift, ist die Norm aller Lehrentwickelung und Lehrdarstellung auf dem Gebiete des kirchlichen Protestantismus, mithin der ursprüngliche Maßstab, woran aller Lehrinhalt der evangelisch-protestantischen Kirche geprüft und gemessen werden soll, aber es ist nicht selbst ein Principium, oder ein lebendiger, immanenter Grundtrieb des Protestantismus. Das sogenannte Materialprincip, oder die Rechtfertigungslehre, ist ein sehr wichtiger Lehrsatz des Protestantismus, aber nicht der Grundtrieb selbst, aus dem der Protestantismus hervorgegangen ist und durch den er sich noch immer erhält und fortpflanzt.

7. Die confessionellen Unterschiede zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus werden aus ihrer geschicht-

Ist aber Jesus Christus das Object des evangelischen Glaubens, und ist Jesus Christus, wie in meinem größeren Werke über den Protestantismus quellenmäßig dargethan ist, zugleich auch das Object der Schrift a): dann bedarf es nur eines einigermaßen wohlwollenden und eingehenden Studiums jenes Werkes, um zu erkennen, wie wenig ich gesonnen bin, den Glauben an den Herrn von dem Glauben an die h. Schrift zu trennen, wie denn aus meiner Gesammtdarstellung vielmehr mit Nothwendigkeit hervorgeht, daß der Protestantismus eben darum, weil der protestantische Glaube seinem Wesen nach nicht ein kirchlich vorgeschriebener, sondern ein durch Christi Geist erzeugter ist, sich von der kirchlichen Tradition unabhängig zu halten und auf die ursprüngliche Norm der göttlich beglaubigten Darstellung von Christo immer wieder zurückzugehen durch die Macht seines kirchenbildenden Principes genöthigt ist. Und es wäre wohl eine lohnendere Arbeit gewesen, diesen Grundzügen meiner Darstellung besonnen nachzugehen, als durch unbegreifliche Mißverständnisse das Resultat herbeizuquälen, daß ich „überall die Bestimmtheiten der evangelischen Principien nur beseitigt habe b)!"

In neuester Zeit hat auch Herr Gaß meinem Satze den Vorwurf gemacht, daß er sich dem Streitpuncte entziehe und darum nicht genügen könne c). Ich habe so eben gezeigt, wie in meinem Satze die Antithese gegen den Katholicismus mit enthalten ist, freilich zunächst nur in der Form der These, da der Protestantismus immer den Anspruch erhoben hat, die Verwirklichung der

---

virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobarit.

a) Vergl. das Wesen des Protestantismus, I. S. 225 ff.

b) Allg. Repertorium a. a. O. S. 58.

c) Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt, I. S. 8.

evangelischen Wahrheit zu seyn, und sich am wenigsten in seinen ursprünglichen Repräsentanten damit begnügt hätte, sein Princip bloß in negativer Weise gegen den römischen Katholicismus beschreiben zu lassen. Wenn nun aber Herr Goß behauptet, „Princip sey Seele", wenn ihm das Princip des Protestantismus in der „Selbstbewegung des historischen Subjects erscheint" u. s. w., so könnten wir dem verehrten Manne gewiß nur dafür dankbar seyn, wenn er uns diese „Seele" und diese „Selbstbewegung" (?) des Protestantismus recht klar vor Augen stellte. Wenn er aber den Protestantismus im Allgemeinen als die „freie Geltendmachung gleicher Bedürfnisse und gleicher Ansprüche an das höchste Gut aus den heiligsten Gründen des Gewissens" beschreibt, dann wissen wir doch wohl noch im Mindesten eigentlich nicht, welche „Seele" der Protestantismus hat. Und wenn der „kirchliche" Protestantismus „die freie Aneignung des christlichen Heils vom Standpuncte des Glaubens an die durch Christum, den alleinigen Heiland und Erlöser der Welt, offenbarte freie Gnade Gottes nach der Norm der heiligen Schrift a)" seyn soll, so leuchtet beim ersten Blicke ein, daß diese Formel weniger Inhalt hat als die meinige, da ihr das Moment der Gemeinschaft fehlt. Und wird denn das christliche Heil „vom Standpuncte des Glaubens" angeeignet, nicht vielmehr durch den Glauben? Findet die freie Aneignung des christlichen Heils „nach der Norm der heiligen Schrift" statt, nicht vielmehr vermöge der Einwirkung des h. Geistes? So geht es, wenn man vermischt, was nicht zusammengehört. Die h. Schrift ist die Norm für Lehrentwickelung und Lehrdarstellung, aber nicht die Norm der freien gläubigen Heilsaneignung. Es sind Hunderte und Tausende gläubig geworden durch die

a) Goß a. a. O. S. 12.

Predigt von Christo, ehebevor der Kanon der h. Schrift kirchlich autorisirt war, ehebevor der Lehrsatz von der normativen Autorität der heil. Schrift irgendwo in der christlichen Kirche symbolische Autorität erlangt hatte. Ich kann daher nicht sagen, daß ich durch die von Herrn Goß aufgestellte Formel befriedigt worden wäre.

Es will auch Ihnen scheinen, verehrtester Freund, als ob ich mit dem von mir aufgestellten Principe „nicht sowohl das eigenthümlich Protestantische als das Christliche ausgesprochen hätte". Vielleicht, daß meine bisherigen Ausführungen dazu gedient haben, Sie einigermaßen zu überzeugen, daß die Antithese gegen den römischen Katholicismus in meinem Satze aufs bestimmteste liegt. Aber allerdings gehe ich von der Voraussetzung aus, daß der Protestantismus gar nichts Anderes ist, als die vollkommenste geschichtliche Erscheinung des Christenthums, welche wir seit dem apostolischen Zeitalter bis jetzt besitzen. Ich habe mein größeres Werk mit dem Satze begonnen: „Das Wesen des Protestantismus ist das wahre Wesen der christlichen Religion" a), und ich habe bei fortgesetzten Studien keine Veranlassung gefunden, an diesem Satze zu zweifeln. Jedoch behaupte ich darum noch nicht, daß das Princip des Christenthums mit dem Principe des Protestantismus unbedingt zusammenfalle. Das Princip des Protestantismus muß identisch mit dem Principe des Christenthums seyn, aber so, daß die Antithese gegen den römischen Katholicismus darin mit enthalten ist, welche das Princip des Christenthums als solches noch nicht enthält. Sie treffen, verehrtester Freund, meine Absicht ganz vortrefflich, wenn Sie sagen, „insofern die Wiederherstellung des Christenthums auch das letzte Ziel des Protestantismus seyn müsse, habe ich dieses Ziel schon in der Fixirung seines Principes anti-

a) Das Wesen des Protestantismus, I. S. 1.

cipirt" a). Nur bin ich der Meinung, daß eine solche Anticipation nothwendig war, weil das Princip des Protestantismus nicht ein bloßer Anfang, sondern eine bis auf ein bestimmtes Ziel hin unaufhaltsam treibende Kraft ist. Das aber glaube ich noch bemerken zu dürfen, daß der von mir als Princip aufgestellte Satz weder künstliche, noch abstracte Gedanken enthält, sondern die einfache Erfahrungsthatsache beschreibt, daß der Protestantismus durch Gewissenserregung und Glaubensvertiefung, durch die ernste religiös-sittliche Arbeit des Subjectes die Menschheit in Jesu Christo zur Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen und sie so thatsächlich und wirklich wiederherzustellen sucht aus ihrer durch Sünde und Schuld bewirkten Zerrüttung. Darum muß der Protestantismus sich Allem widersetzen, was die Gewissens- und Glaubensarbeit hemmt und stört, was einschläfert, anstatt zu erwecken, was sich zwischen das Subject und seinen Gott als creatürliche Vermittelung hineindrängt, was die Gemeinschaft des Lebens mit Gott unterbricht und den lebendigen Wechselverkehr zwischen den Erlösten und dem Erlöser erschwert oder gar unmöglich macht. Der Protestantismus ist deßhalb der geschworne Feind alles heilsmittlerischen, miterlösenden Kirchenthums, aller Hierarchie, aller Ansprüche auf klerikale Lehr-, Verfassungs- u. Cultusherrschaft, jedes ausschließlichen, die Laien bevormundenden geistlichen Standesbegriffes. Er will allerdings wiedergeborene Subjecte und eine Kirche der Wiedergeborenen, und die sichtbare Kirche wird ihm daher gerade nur so viel werth seyn, als sie viele Wiedergeburtskräfte und bekehrte Glieder in sich zählt, wobei freilich der alte Satz seine tiefe Wahrheit in sich schließt, daß, wo das Wort Gottes lauter gepredigt

---

a) Stud. u. Kritiken, S. 46.

und die Sacramente rechtmäßig verwaltet werden, es auch an wiedergeborenen Christen, an Gliedern der wahren Kirche des Herrn nicht fehlen wird [a]).

Sie fragen, verehrtester Freund, wozu denn überhaupt die Einheit eines Princips, und warum ich mich der Anerkennung widersetze, daß der Protestantismus aus einer

a) Es sey mir bei dieser Veranlassung gestattet, wenn auch nicht in strengem Zusammenhange mit der obigen Ausführung, meinem verehrten und theuern Freunde, dem Herrn Prediger Lic. Sudhoff in Frankfurt Einiges auf die Bemerkung zu erwiedern, daß ich, superans Delitzchium, die Sacramente den Glauben wirken lasse. (Vergl. meine Schrift: das Wesen des Protestantismus, II. S. 379 bis 382. und Sudhoff's Abhandlung: de convenientia, quae inter utrumque gratiae instrumentum, verbum Dei et sacramentum, intercedat). Ich bemerke meinem verehrten Freunde, der mich etwas ungenau citirt, daß ich nicht gesagt habe, „die Aufgabe der Sacramente sey keine andere, als den Glauben zu wirken", sondern sie sey keine andere, „als den Glauben, wo er noch nicht da ist, zu wecken, wo er da ist, zu fördern und zu stärken; und wer meine Ausführung im Zusammenhange prüft, bemerkt ganz leicht, daß ich nur den in der reformirten Kirche hie und da hervorgetretenen Subjectivismus bekämpfen will, „als ob das Sacrament nur so viel Werth habe, als der Glaube des Genießenden stark oder schwach sey" (a. a. O. S. 381).. Daß die Sacramente Mittel zur Stärkung oder Förderung des schwachen Glaubens seyen, das bekennen alle reformirten Confessionen, und nach Frage 67. des „Heidelberger Katechismus" „sind beide, das wort und die Sacrament, dahin gericht, daß sie unsern glauben auff das opfer Jesu Christi am Creutz als auff den einigen grund unserer seligkeit weisen". Nach alt-protestantischer, lutherischer Anschauung wirkt das Sacrament gerade so viel als das Wort. Ist das Sacrament dazu da, den Glauben zu stärken, so sieht man nicht ein, warum es ihn nicht auch sollte in einzelnen Fällen wecken können, womit aber sich gar wohl verträgt, daß der „unwürdige", d. h. leichtfertige Genießer des Sacramentes sich selbst das Gericht ißt. Es gibt einen suchenden, demüthigen Unglauben, der beim Genusse des Sacramentes gar wohl finden könnte, was er sonst nicht gefunden hat. Und es gibt einen im Vollbesitze sich dünkenden, hochmüthigen Glauben, in Beziehung auf welchen ich zweifle, ob er beim Genusse des Sacramentes noch etwas finden wird.

Mehrheit von Principien hervorgegangen sey. Vor Allem wollen wir uns hüten, uns um Worte zu streiten. Daß es nicht nur ein Factor, sondern eine Mehrheit von Factoren war, welchen der Protestantismus seinen Ursprung verdankt, und daß auch zu seiner Erhaltung und Entwickelung immer noch eine Mehrheit von solchen beiträgt, das ist gewiß in keiner Weise zu bezweifeln. Ich unterscheide aber die mitwirkenden Factoren von der Grundtriebkraft, welche den Protestantismus als eine bestimmte, nicht etwa abstracte, sondern geschichtlich sich immer mehr verwirklichende Einheit hervorgebracht hat und zusammenhält. Diese Einheit seines Wesens, welche vorhanden seyn muß, wenn es nicht sein Loos seyn soll, mit der Zeit sich in immer mehr Bruchtheile aufzulösen, hindert ihn keineswegs, in reicher Mannichfaltigkeit wirklicher Erscheinungen und geschichtlich sich explicirender Richtungen sich mit sich selbst gleichsam auseinanderzusetzen und die substanzielle Fülle seiner einen und einigen Wahrheit in einer Reihe realer Individualisirungen seiner selbst auseinanderzulegen. Nur möchte ich dann die einzelnen Factoren oder Individualisirungsmomente nicht Principien nennen, da ein Principium doch etwas ursprünglich Schöpferisches seyn muß und nicht etwas mittelbar Gewordenes seyn kann. Darum kann ich auch die heil. Schrift — und ich glaube, meine Uebereinstimmung mit den kirchlichen Symbolen und der altkirchlichen Dogmatik in diesem Puncte zur Genüge nachgewiesen zu haben — nicht für ein Principium des Protestantismus halten. Die Schrift ist das normale Urbild der Erscheinung der göttlichen Heilsoffenbarung selbst; sich von der Schrift lossagen, hieße, von dem Urbilde der göttlichen Heilsoffenbarung selbst sich lossagen, und eben darum darf der römische Katholicismus auf keinem Puncte zugeben, mit der Schrift in Widerspruch zu treten; er kann und darf seine Traditionslehre in keinem andern Sinne zur Geltung bringen wollen, als in dem, daß die

organische Einheit der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung dabei gewahrt bleibt. Es kommt deßhalb in letzter Instanz immer auf die Auslegung der Schrift und namentlich auf die Auslegungsgrundsätze selbst an, und diese sind auf Seiten beider Confessionen durch die confessionellen Grundprincipien bedingt und bestimmt. Wer „die Wiederherstellung der Menschheit durch den Glauben an Jesum Christum, den Gottmenschen, zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott" für das höchste Princip hält, der wird unstreitig die Schrift anders auslegen, als wer „die Herstellung eines äußern hierarchischen, das Heil in exclusiver Weise vermittelnden Kirchenkörpers" zum principiellen Ausgangspuncte genommen hat. Die Schrift ist für beide Theile so wenig Princip, daß vielmehr ihre normative kirchliche Autorität nach der Verschiedenheit des confessionellen, ihre Auslegung bestimmenden Grundprincipes selbst verschieden festgestellt werden wird.

Daß ich den Versuch gemacht habe, nach zehnjähriger ununterbrochener Beschäftigung mit den Quellenwerken des Protestantismus den innersten Einheitspunct desselben aufzufinden, das, verehrtester Freund, haben Sie nach ihrer bekannten milden und wohlwollenden Art, fremde Leistungen zu beurtheilen, Ihres abweichenden Standpunctes ungeachtet, doch keinesweges getadelt, und für die vielen lehrreichen Bemerkungen, welche Sie an die Erörterung der principiellen Frage selbst geknüpft haben, erlauben Sie mir wohl noch zum Schlusse, Ihnen meinen aufrichtigsten Dank auszudrücken. Ich fühle nur allzu tief, wie schwierig solche Untersuchungen, welche auf den tiefsten Kern der Sache führen, im Grunde sind; ich habe mich darum auch nur auf die Schultern meiner Vorgänger stellen wollen; ich würde mir nie erlaubt haben, gegen einen der geehrten Gelehrten, welche auf diesem schwierigen Gebiete gearbeitet und vielleicht auch geirrt haben, eine Sprache zu führen, wie sie jetzt von Männern einer gewissen Richtung gegen

unabhängige Forscher täglich mehr geläufig zu werden scheint; ja, ich hätte es überhaupt nie gewagt, über das „Princip des Protestantismus" anderen Forschern das Resultat meines Nachdenkens vorzulegen, wenn nicht vieljährige Untersuchungen über die Frage und eine ziemlich genaue Bekanntschaft mit den Quellenschriften des sechzehnten Jahrhunderts von meiner Seite vorausgegangen wären.

Auf die Einheit seines Principes den Protestantismus aufmerksam zu machen, erschien mir aber als besonders geboten in einer Zeit, welche innerhalb der deutsch-evangelischen Kirche die frühere Spaltung und Zerklüftung mehr als je wieder begünstigen zu wollen scheint. Ich leugne nicht, meine größere Schrift in der tiefen und vollen Ueberzeugung von der innern Einheit, welche mir aus den Quellen und Acten des Reformationszeitalters entgegentrat, niedergeschrieben und diesem Bewußtseyn von einem unzerstörbaren innern Einheitspuncte bei aller Mannichfaltigkeit der Erscheinungen und Richtungen auf dem äußern Gebiete des Protestantismus in meiner Abhandlung über das Princip unserer Kirche nur einen vielleicht mangelhaften Ausdruck verliehen zu haben. Und darin glaube ich unter allen Umständen, wenn Sie meinen Ausführungen auch sonst in keinem Puncte zustimmen würden, Ihrer Zustimmung sicher zu seyn, daß die weltgeschichtliche Aufgabe des Protestantismus nicht auf confessionelle Spaltung und Spannung, sondern auf Union oder Vereinigung, auf jene Sammlung der einen Heerde unter dem einen Hirten hindeutet, welche auch nach Ihrer Ansicht erst sich vollziehen muß, ehe der Protestantismus seine Mission als erfüllt betrachten darf.

Und nun erlauben Sie mir noch, verehrtester Freund, nachdem Sie das Endergebniß Ihres Sendschreibens in eine Reihe von Sätzen zusammengefaßt haben, zum Schlusse dasselbe zu thun und folgende Thesen als Resultate meiner Erörterung zu etwaiger weiterer Prüfung hier niederzulegen:

1. Die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts ist durch das geschichtliche Zusammenwirken verschiedener Factoren entstanden, ihrem innersten Wesen nach aber aus einem Principe, d. h. einem religiös-sittlichen Grundbestreben hervorgegangen, in welchem zugleich der Gegensatz gegen die alte Kirche mit enthalten ist.

2. Dieser Gegensatz betraf nicht etwa bloß die Frage nach der Heilsvermittelung, sondern die Frage nach den Heilsthatsachen selbst, d. h. nicht bloß die Frage, wie das sühnende Opfer Christi am Kreuze in seiner ausschließlichen Gültigkeit von uns angeeignet werde, sondern die Frage, ob dieses Opfer noch einer Fortsetzung durch die Messe bedürfe oder für sich selbst unbedingt ausreichend sey. Es ist mithin nicht richtig, die Energie des Gegensatzes zwischen Protestantismus und Katholicismus ausschließlich oder auch nur vorzüglich auf der anthropologischen und subjectiven Seite zu suchen.

3. Die Annahme, daß es sich auf subjectivem Gebiete zwischen dem Protestantismus und Katholicismus um den Gegensatz des lebendigen Glaubens und der todten Werkheiligkeit, der Autorität der Schrift und der willkürlichen Menschensatzung gehandelt habe und noch handele, erleidet insofern eine Beschränkung, als auch der Katholicismus die Autorität des „Glaubens und der Schrift" hochstellt und den ersteren als nothwendig zur Heilsaneignung fordert, die letztere als göttlich beglaubigt und für die Kirche verbindlich anerkennt. Der eigentliche Gegensatz liegt aber darin, daß der Katholicismus den Glauben als Kirchenglauben, nicht als Selbstglauben, und die Schrift als an die Auslegung der Kirche gebunden, nicht der freien Forschung der Gläubigen zugänglich auffaßt. Kirchenautorität und Glaubensfreiheit bildet mithin den eigentlichen Gegensatz auf subjectivem Gebiete zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus.

4. Indem der Protestantismus das Heil der Seelen auf das einige und ewig gültige Sühnopfer Christi am Kreuze (objectiv) gründet und dieses Heil (subjectiv) nur durch den ethischen Selbstglauben des Subjectes angeeignet und vermittelt werden läßt, verwirft er die Hierarchie, welche das Heil an ein sichtbar und äußerlich organisirtes, angeblich von Gott ordinirtes Priesterinstitut knüpft, und will dagegen die Menschheit zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott durch den Glauben an Jesum Christum, den Gottmenschen, wiederherstellen.

5. Dieser ethische Wiederherstellungs- oder Erneuerungstrieb des Protestantismus, welcher durch Selbstglauben das allein durch Christum vermittelte Heil ergreift und eine Gemeinschaft lebendig Gläubiger, d. h. in unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott Getretener bildet, die allmählich die ganze Menschheit umfassen sollte, ist der einheitliche Grundtrieb des Protestantismus, aus welchem allein derselbe in der Mannichfaltigkeit seiner Erscheinungen und Richtungen ganz zu begreifen ist.

6. Das sogenannte Formalprincip, oder die heilige Schrift, ist die Norm aller Lehrentwickelung und Lehrdarstellung auf dem Gebiete des kirchlichen Protestantismus, mithin der ursprüngliche Maßstab, woran aller Lehrinhalt der evangelisch-protestantischen Kirche geprüft und gemessen werden soll, aber es ist nicht selbst ein Principium, oder ein lebendiger, immanenter Grundtrieb des Protestantismus. Das sogenannte Materialprincip, oder die Rechtfertigungslehre, ist ein sehr wichtiger Lehrsatz des Protestantismus, aber nicht der Grundtrieb selbst, aus dem der Protestantismus hervorgegangen ist und durch den er sich noch immer erhält und fortpflanzt.

7. Die confessionellen Unterschiede zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus werden aus ihrer geschicht-

lichen und dogmatischen Spannung am besten befreit, wenn sie auf die Einheit des protestantischen Grundprincipes zurückgeführt werden. Das wissenschaftliche Bestreben unserer Zeit, das Wesen des Protestantismus in seinem tiefsten und innersten Principe zu begreifen, ist deßhalb einem durchaus praktischen Bedürfnisse, dem Unionsbedürfnisse, entsprungen, und eine allgemeine Union ist jedenfalls nur dann möglich, wenn das Einheitsprincip die Differenzpuncte auf ihr untergeordnetes Maß zurückgeführt und dieselben ihres principiellen Scheines entkleidet hat.

8. Dann wird sich auch immer mehr zeigen, daß der Protestantismus seinem Wesen nach nichts Anderes als die wahre und volle Verwirklichung des Christenthumes selbst, das Princip des Protestantismus mit demjenigen des Christenthums mithin dem Wesen nach identisch, wenn auch der Form nach verschieden ist, und daß die evangelisch-protestantische Katholicität, welche die Zeugnisse unseres Glaubens aus dem sechzehnten Jahrhundert nie zu beanspruchen aufgehört haben, eben diejenige ist, welche durch den Glauben an Jesum Christum, den Gottmenschen, die Menschheit zu einer sittlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott, als die eine Heerde unter dem einen Hirten, immer mehr sammeln wird.

2.

Melanchthon's Entwurf zu den Hypotyposen.

Von

D. Schwarz in Jena.

Wie der sechzehnte Band des Corpus reformatorum zu einer Charakteristik Melanchthon's als Ethiker (Stud. u. Krit. 1853, 1.) Veranlassung gab, so bietet der jetzt erschienene a) bereits reichen Stoff, um in Beziehung auf seine dogmatische Entwickelung eine Nachlese zu halten zu den Arbeiten, welche sich neuerlich eingehender mit ihr beschäftigten. Nachdem nämlich Band XVII—XIX. seine Erklärungen zu den griechischen und römischen Classikern gebracht hatten, welche in einer Gesammtausgabe der Werke nun einmal nicht fehlen durften, für die Theologie aber wenig oder keine Ausbeute gewährten, erachtete es der Herausgeber für zweckmäßig, mit vorläufiger Sistirung des zwanzigsten Bandes, der die noch übrigen philologischen Schriften, namentlich die beiden Grammatiken enthalten wird, gleich zu Melanchthon's dogmatischen Arbeiten überzugehen. Zunächst sind es die Loci, deren lateinische Bearbeitungen in ihrer dreifachen Gestalt (1521—1525; 1535—1541; 1543—1559) in trefflicher, die Sache abschließender Ausgabe vorliegen; der folgende Band wird die deutschen Bearbeitungen bringen, welche zu einer vollständigen Einsicht in Melanchthon's Lehrbegriff und auch sprachlich allerdings zu beachten sind.

Wir sparen jene Nachlese in weiterem Umfange bis zum Erscheinen dieses Bandes, vielleicht bis dahin auf, wo die übrigen unter diese ganze Kategorie gehörenden Me=

---

a) C. R. post C. G. Bretschneiderum ed. H. E. Bindseil. Vol. XXI. Brunsvigae ap. Schwetschke et fil. (M. Bruhn). 1854. 1106 SS. 4.

landchthoniana veröffentlicht seyn werden, und wünschen dazu dem Unternehmen den gedeihlichsten Fortgang. Die Unterstützung von Seiten des theologischen Publicums darf ihm um so weniger fehlen, da es von nun an die verhältnißmäßig wichtigste Abtheilung des Ganzen gilt und der Herausgeber seine volle Befähigung zu einer befriedigenden Durchführung derselben gerade durch die gegenwärtige Arbeit documentirt hat. — Für jetzt soll uns nur der erste Entwurf zu den Locis beschäftigen, welcher, bisher noch gar nicht bekannt, nun, wie wir zu zeigen hoffen, zweifellos vorliegt. Derselbe dürfte einen nicht unwichtigen Beitrag liefern zur Einsicht in ihre Entstehung, in Melanchthon's religiöse und wissenschaftliche Entwickelung während der ersten Zeit seiner reformatorischen Bestrebungen, weiter in die Grundanschauungen, welche die Reformatoren überhaupt in dieser Epoche ihres Wirkens erfüllten und bewegten.

Denn bekannt ist, wie ihnen, insbesondere Luther und Melanchthon, während jener Zeit in allem Wesentlichen geistig recht eigentlich „alle Dinge gemein" waren und wie dieser sich ganz als Organ und Träger wußte der von jenem geltend gemachten Principien und Ideen; bekannt, wie Luther von den Locis gerade in ihrer ersten Gestalt so ganz hingenommen war, daß er sie, die er selbst übersetzen wollte [a]), noch im Streit mit Erasmus für werth hielt, in den Kanon aufgenommen zu werden [b]), und welchen tief greifenden Einfluß sie ausübten auf andere reformatorische Männer [c]). Deuten wir eine Stelle

a) An Amsdorf, Oct. 1524, bei de Wette II. 557.

b) Vorwort zu de servo arbitrio: „ut etiam supervacaneum videretur respondere istis argumentis tuis antea a me quoque toties confutatis, conculcatis vero et prorsus protritis per Phil. Mel. de locis theol. invictum libellum meo iudicio non solum immortalitate, sed canone quoque ecclesiastico dignum."

c) Gerbel an Schwebel, 20. Dec. 1521: „Methodus Philippi

in Melanchthon's Briefen richtig, so nennt er sie schlechthin seine Confession [a]). Je größeres Ansehen sie aber weithin unter den Evangelischen genossen, desto bitterer und heftiger war ihre Anfeindung durch die Gegenpartei, die recht wohl fühlte, daß hier der Kern der reformatorischen Lehre zusammengedrängt war [b]). In der That heben sie mit Ausscheidung oder doch Zurückstellung des weniger Wesentlichen im Bekenntniß und Lehrbegriff auf das entschiedenste die „Centraldogmen" hervor, welche sowohl den Ausgangs- und Mittelpunct, als auch das Einheitsband bilden für die ganze Reformation und die aus ihr hervorgegangenen, später leider immer mehr auseinandergehenden Kirchen, wie denn Letzteres vor Kurzem in dem ausgezeichneten Werke Al. Schweizer's unwiderleglich nachgewiesen und bereits von den verschiedensten Seiten anerkannt ist [c]).

Verfolgt nun der Botaniker mit gespannter Aufmerksamkeit das Keimen der Pflanze und strebt man eifrig nach den ersten Umrissen zu bedeutenden Werken der bildenden Kunst; erregen die Skizzen unserer classischen Dichter zu ihren Dramen lebhaftes Interesse und betrachten wir mit besonderer Theilnahme den Entwurf, aus welchem das zweite unsterbliche dogmatische Werk der Reformation, Calvin's Institutio religionis Christianae, erwuchs — wie sollte nicht Aehnliches der Fall seyn mit Melanchthon's Entwurf zu seinen Locis eben in ihrer ersten Gestalt, so

adeo me commovit, ut dies et noctes nihil somniem, nihil agam aliud, quam Witenbergam"; Zanchi an Melanchthon: „Hoc dicam, Locos tuos illos priores fuisse mihi primum ad perfectam Christi cognitionem paedagogum." Epp. II, 147.

a) An Spalatin, C. R. I, 458.

b) Cochläus nennt die Loci einen neuen Alcoran; Eck schrieb gegen sie sein Enchiridion locorum communium; Strobel, Litt.-Gesch. der Loci, 51 f.

c) Jul. Müller, die evangel. Union, 274; Weiße, prot. K.-Z. 1854. Nr. 26.

groß auch die Veränderungen und Umbildungen sind, die er ihnen später angedeihen ließ, und so wenig es ihm auch gelang, sie jemals auf die Höhe von jener zu heben. Trotz der symbolischen Verurtheilung seiner synergistischen Lehrart hat er doch die lutherische Theologie auch noch in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts und darüber hinaus zum guten Theile beherrscht. Aber er hat sie nur dadurch beherrscht, daß er von dem Standpuncte, den er in jenem Entwurf und der aus ihm hervorgegangenen Bearbeitung seines Lehrbegriffes als treuer Anhänger Luther's einnimmt, allmählich abwich und, je nachdem man es ansieht, einen Rückschritt oder einen Fortschritt machte. Ueberdieß verstattet der Entwurf einen lehrreichen Blick in die frühesten dogmatischen Vorträge an dem Hauptsitze der deutschen Reformation. Und so wollen wir ihn denn nach einem kurzen Rückblick auf die über den Gegenstand gepflogenen, etwas verwickelten Verhandlungen zuvörderst schärfer ins Auge fassen und darauf an die Analyse desselben einige Bemerkungen knüpfen über den in ihm liegenden Lehrgehalt, über Melanchthon's theologisches System und dessen Entwickelung in seiner ersten Periode.

Ungeachtet Melanchthon zunächst nur als Lehrer der griechischen Sprache nach Wittenberg berufen war, wußte Luther doch recht wohl, daß er an ihm einen Genossen haben werde an seinem Werke a). Schon die Antrittsrede, welche der junge Professor am 29. August 1518, vier Tage nach seiner Ankunft, hielt, rechtfertigte die Erwartung vollkommen. Hatte er doch bereits in Tübingen mit der Scholastik so gut wie gebrochen und die Vernachlässigung der Bibel, die Vermischung des Aristoteles mit der Theologie

a) Vorrede zu Luther's Werken, 1545: „Vocatus Phil. ad docendas literas Graecas, haud dubie, ut haberem socium laborum in theologia."

entschieden gemißbilligt a). Jetzt erklärte er, Philosophie, Geschichte, besonders „die drei Sprachen" müßten vor Allem der Theologie dienen. Während man bisher das Christenthum nur aus den dürftigen lateinischen Glossen geschöpft habe, werde man nun im Stande seyn, das neue Testament in der Ursprache zu lesen, den wahren und ursprünglichen Sinn desselben aufzufassen, auf der Spur des Wortverständnisses in die Beweiskraft der Sachen einzudringen und Christum erkennen zu lernen b). Sofort wirft er sich in den Vorlesungen und sonst neben den classischen auf die biblischen Studien, edirt noch im Herbst 1518 den Brief an Titus c), treibt mit Erfolg auch das Hebräische, erklärt die Proverbien und Psalmen d), im Sommer 1519 den Römerbrief, im Winter den Matthäus e), Alles mit solchem Eifer, daß Luther wegen seiner Gesundheit in hohem Grade besorgt ist f). Jenen Brief hatte er zweimal eigenhändig abgeschrieben, gab ihn 1520 nach Erasmus Uebersetzung für seine Zuhörer heraus g) und schreibt am 17. April an Joh. Hesse, unbefriedigt von der bisherigen Behandlung der Rechtfertigungslehre, mit der sich doch Paulus so sorgfältig befasse: „Iam ad obeliscos ac Pauli Romanos accingor. Obeliscorum opus crescit mire. Nam non, ut coeperam, annotationes, sed locos communes scripturus sum de Legibus, de Peccato, de Gra-

a) Jak. Heerbrand in der Oratio funebris in obitum incomparabilis viri D. Phil. Mel. habita in acad. Tubingensi die 15. Maii 1560; C. R. X, 303.

b) C. R. XI, 23. Vergl. Melanchthon's Vorrede zu Luther's Erklärung der Psalmen, 1519; das. I, 71.

c) An Spalatin, 15. Oct.; C. R. I, 50.

d) Luther's Briefe v. de Wette, I, 141 u. 214.; C. R. I, 77.

e) C. R. I, 128.; de Wette I, 380.

f) An Erasmus, das. 246.; dessen Ermahnung an Melanchthon, C. R. I, 79.

g) C. R. I, 276., die Vorrede vom Buchdrucker Lotther, die aber sicher von Melanchthon ist.

tia, de Sacramentis deque aliis Mysteriis - Secutus sum Rhetorum consilium, qui locis communibus comprehendere artes iubent a). Commentarium in Romanos sive excudere placuerit sive non, ad te mittam diligenter descriptum, in quo philosopheris" b).

Den Commentar veröffentlicht Luther ohne Melanchthon's Wissen und wider seinen Willen mit der köstlichen, von heiterster Laune überfließenden Zuschrift 1522 c). Mit den Locis dagegen muß es ihm bereits 1520 ähnlich gegangen seyn. Am 25. Januar, dem Feste von Pauli Bekehrung, hatte er eine adhortatio ad christianae doctrinae per Paulum proditae studium gehalten, die ihm zwar selbst nichts weniger als genügte, aber von den Freunden zum Druck verlangt und so veröffentlicht ward d).

Vielleicht waren gerade durch die in ihr enthaltene begeisterte Empfehlung des Apostels und seines Lehrbegriffs Unberufene zu einem Abdruck der bis dahin nur für die Zuhörer bestimmten Loci veranlaßt worden. Denn im December 1521 sagt Melanchthon in der Zuschrift an den stolberger Pastor Tilemann Plettner e), welcher in diesem Jahr in Wittenberg Doctor der Theologie geworden war und dem er wohl mit deßhalb die erste von ihm selbst besorgte Ausgabe widmet: „Anno superiore Paulinam epi-

---

a) Vergl. die Dedicationsepistel an B. Maurus vor der Rhetorik v. 1519, C. R. I, 65., und die eben angeführte Vorrede.

b) Das. 156. — Auch im Winter 1520 setzte er die Vorlesung fort. Daher an seinem Hochzeitstage, 26. Nov., der Anschlag für die Studirenden:

„A studiis hodie facit otia grata Philippus,
Nec vobis Pauli dogmata sacra leget." — Das. 272.

c) De Wette I, 238.

d) C. R. I, 133. XI, 34. Instructiv ist es, damit die 1543 an demselben Feste von Christoph Jonas gehaltene, aber von Melanchthon verfaßte Rede über den Apostel zu vergleichen. Das. 618 ff.

e) C. R. I, 510. Luther hatte allerdings die Loci auf der Wart-

stolam, quae Romanis inscripta est, enarraturi communissimos rerum theologicarum locos adeoque illius epistolae farraginem ceu methodica ratione digessimus. Quae lucubratiuncula cum in hoc tantum esset parata, ut Paulinae disputationis argumentum *καὶ ἔλεγχον* quam pinguissime iis indicaret, quos privatim docebamus, tamen nescio, a quibus evulgari coepit [a]), quorum mihi, quicunque tandem publicaverunt, studium magis quam iudicium probatur, nempe quod ita scripsissem, ut sine Pauli epistola" — deren Grundtext also damals noch nicht abgedruckt war [b]) — „non satis intelligi posset, quid in toto opere secutus essem. Nunc, quia mihi non est in manu libellum propemodum publici iuris factum premere, visum est recognoscere ac sub incudem revocare; desiderabant enim pleraque accuratiorem disputationem, pleraque etiam limam."

Noch Semler [c]) fand hierin die Hinweisung auf einen Druck aus d. J. 1520, was Strobel [d]) bestreitet,

---

burg bereits am 9. September, de Wette II, 45. Es kann aber nur die erste Hälfte derselben bis zu dem Locus über die Mönchs-Gelübde gewesen seyn, über welche er sich dort verbreitet. Vergl. an Spalatin, das. 111., und Melanchthon an denselben, Ausgang November, C. R. I, 487: „De methodo mea ab F. ad P. ad summum eius operis duae tantum, ut spero, adhuc chartae accedent."

a) In Spalatin's Uebersetzung „auszubrechen, unter die Leute zu kommen und gemein zu werden."

b) Der erste von Melanchthon besorgte griechische Abdruck des Briefes erschien ohne Jahreszahl und wird von Strobel 1520 gesetzt. Da er aber Bugenhagen dedicirt und dieser erst im März 1521 nach Wittenberg gekommen ist, so muß der Druck etwa in den April dieses Jahres gesetzt werden. C. R. I, 521.

c) Einleitung zu Band II. von Baumgarten's evangelischer Glaubenslehre, 146.

d) Versuch einer Litterär-Geschichte von Phil. Melanchthon's Locis theol. 19.

bens (nach C. 12 ff.) hervorgehoben werden. Darauf wird die Rechtfertigung näher betrachtet und der Versuch gemacht, die drei zu ihr gehörigen Stücke, Sünde, Gesetz und Gnade, nach Paulus etwas genauer zu erörtern. Allein dieß geschieht in einer noch ganz unvollkommenen Weise; die beiden andern Hauptstücke werden kaum berührt. Dagegen ist eine ausführlichere Inhaltsübersicht des Römerbriefes angehängt. Vergleicht man das Ganze genauer mit den Locis von 1521, so kann man es nur für Scholien und fragmentarische Vorarbeiten halten, welche Melanchthon so lediglich für sich niedergeschrieben zu haben scheint, um sich über die Sachen vorläufig klar zu werden [a]). Der erste zusammenhängendere Entwurf für die Zuhörer, welcher von ihnen des Druckes werth geachtet ward und nur noch „der Feile, der genaueren Ausführung", bedurfte, kann es nicht wohl seyn.

Anders verhält es sich mit einer Arbeit Melanchthon's, welche der diesen Studien durch frühzeitigen Tod entrissene Mor. Rödiger in einem Codex der Herzogl. Bibliothek zu Gotha fand und von welcher er in der angeführten Schrift (S. 23 f.) die erste Nachricht gibt. Dieser Codex trägt die Ueberschrift „Lucubratiuncula Philippi Melanchthonis" und enthält außer den Anmerkungen Melanchthon's zum Römerbriefe, die Luther 1522 herausgab, und außer der mit handschriftlichen Bemerkungen versehenen, so seltenen wittenberger Octav-Ausgabe der Loci von 1521 jene „Lucubratiuncula communissimos rerum theologicarum locos complectens", die denselben offenbar zum Grunde lag, und zwar in der Abschrift

a) Vergl. die Vorrede zur dritten Ausgabe der Loci von 1544, C. R. V, 499: „Prodest firma et perspicua testimonia de singulis articulis doctrinae Christ. ordine distributa velut in tabella habere proposita etc. Ad hunc usum domesticum initio mihi hos locos institui — primum, ut me ipsum erudirem etc.

eines von Melanchthon seinen Zuhörern dictirten Heftes, wahrscheinlich aus dem Jahre 1520 oder zu Anfang 1521. Was er an mündlichen Bemerkungen hinzugefügt hat, ist ausdrücklich so bezeichnet. Angehängt ist eine kurze Summa des Römerbriefes. Alles trägt den Stempel großer Genauigkeit.

Rödiger nahm mit gewohnter Sorgfalt eine Abschrift davon und wollte sie in der von ihm für das Corpus reformatorum übernommenen Ausgabe der Loci ediren. Leider sollte er das Erscheinen desselben nur bis zum vierten Bande (1837) erleben. Vor seinem Tode übergab er die Abschrift mit dem zu ihr gesammelten kritischen Apparate seinem Freunde Niemeyer, der ihm nun auch schon in die Ewigkeit gefolgt ist. Aus dessen Händen empfing sie der gegenwärtige Herausgeber. Er schickt sie in dem vorliegenden Bande des Corpus p. 11—46. den übrigen Bearbeitungen der Loci als deren prima adumbratio vorauf, indem er die Inhaltsübersicht des Römerbriefes aus dem Codex hinzufügt und mit ihr die in dem von Luther edirten Commentar nach der basler Ausgabe von 1523 vergleicht, insofern ganz zweckmäßig, als sie allerdings mit der Adumbratio in einem gewissen Zusammenhange steht, dieser Commentar aber von Bretschneider beim Abdruck der melanchthon'schen Erklärungen zu dem Briefe nicht mit gegeben worden ist, da er sich auf die Dispositio orationis in ep. ad Rom. von 1529 und auf die beiden Commentare von 1532 u. 1556 beschränkte a), ein Verfahren, welches wir nicht gut heißen können. Denn wenn auch Melanchthon die Anmerkungen von 1520 später nicht mehr billigte b), so sind doch gerade sie für seinen Lehrbegriff aus dieser Zeit wichtig genug, um Berücksichtigung zu verdienen.

a) C. R. XV, 441 seqq.

b) S. die Dedication des ersteren Commentars an Albrecht von Mainz, C. R. II, 611.

Auf die Prima locorum adumbratio folgt S. 49—60. bei Bindseil die mehrfach erwähnte Theologica institutio mit der ihr angefügten Summa des Römerbriefes. Gewiß durfte auch sie nicht fehlen. Nur wäre sie nach dem oben angedeuteten Gesichtspuncte als bloße Vorarbeit besser voraufgegangen. Wir würden so die Genesis des Ganzen noch leichter übersehen. —

Versuchen wir jetzt, dieselbe in Beziehung auf die erste wirkliche Bearbeitung der Loci, die s. g. Hypotyposen a), nachzuweisen, indem wir den Entwurf zum Grunde legen und beide mit einander vergleichen. Schon Rödiger hatte eine solche Vergleichung für rein kritische Zwecke begonnen, sie aber nicht einmal bis zur Hälfte fortgeführt. Ueberdieß lag ihm ein genaueres Eingehen auf die Sachen, auf das, was wir den eigentlichen Grundstock von Melanchthon's Ideen nennen möchten, auf ihre Entwickelung und ihren Zusammenhang ferner. Es wird sich so von selbst ergeben, daß wir an der hier vorliegenden Adumbratio in der That die scharf umrissene und bereits ziemlich ausgeführte Skizze haben, aus der die Hypotyposen durch weitere Umarbeitung entstanden. Natürlich citiren wir die letztern nach der kritisch berichtigten Ausgabe im vorliegenden Bande, S. 82—228., welcher S. 59 ff. eine genaue Uebersicht und Beschreibung der siebzehn an Werth sehr verschiedenen älteren Drucke aus den Jahren 1521—1525 vorangeschickt ist. Von der Hardt's schlechte und Augusti's noch schlechtere Ausgabe dürften jetzt ein- für allemal zu beseitigen seyn. Doch werden wir auch bisweilen die entweder schon Ende 1521 oder doch 1522 erschienene, anerkanntermaßen von Spalatin herrührende deutsche Uebersetzung der Hypotyposen b) herbei-

a) Die Bezeichnung wurde mit Beziehung auf die bei den Reformatoren sehr beliebte Stelle 2 Tim. 1, 13. gewählt.

b) Strobel, Lit.-Geschichte der Loci, 158 f.

ziehen, welche erst der demnächst zu erwartende Band des Corpus reformatorum bringen wird.

Die theologischen Hauptstücke sind auch nach unserem Entwurf im Anschluß an den von Johannes Damascenus aufgestellten, von dem Lombarden festgehaltenen Stoff nach synthetischer Folge: Gott der Eine und Dreieinige, der Schöpfer; der Mensch, der Sünder, die Folgen (fructus) der Sünde, Laster und Strafen; das Gesetz; die Wiederherstellung durch Christus; die Gnade und ihre Früchte, die Tugenden; die Vorherbestimmung; die Verheißungen; die sacramentlichen Zeichen; die Stände der Menschen; das Gericht in Seligkeit oder Verdammniß a). — Wie es nun aber wegen der menschlichen Schwachheit nicht möglich ist, einige dieser Stücke zu fassen, so gibt es andere, welche das ganze Christenvolk inne haben sollte. Die Geheimnisse der Gottheit beten wir besser an, als daß wir sie erforschen; denn Gott hat seinen Sohn ins Fleisch gekleidet, damit er uns von der Betrachtung seiner Herrlichkeit hinweg zu der unserer Gebrechlichkeit führte. Daher nicht nöthig ist, daß wir viel Mühe wenden auf die unzugänglichen Stücke von der göttlichen Dreieinigkeit, dem Geheimniß der Schöpfung u. s. w. Wer aber von Sünde, Gesetz und Gnade nichts weiß, von dem weiß man nicht, wie man ihn einen Christen nennen soll. Denn aus diesen Stücken wird eigentlich Christus erkannt, und wer sie vernachlässigt,

---

a) Hyp. 83., nur mit dem Unterschiede, daß für den Schöpfer die Schöpfung, für den Sünder die Sünde gesetzt ist, beim Menschen die menschlichen Kräfte und beim Gesetz die Verheißungen hinzugefügt sind, die dann vor den sacramentlichen Zeichen wegfallen, daß statt der Tugenden gleich Glaube, Hoffnung und Liebe stehen, daß unter den Ständen der Menschen die weltliche Obrigkeit und die Bischöfe aufgeführt, endlich Seligkeit und Verdammniß umgestellt werden.

kann nicht zur Seligkeit gelangen a). Sie hat daher auch Paulus im Römerbrief als eine Art Anleitung zum ganzen Christenthum beschrieben, so daß, wer diesen Brief nicht sorgfältig erwägt, nicht bloß vergebens die übrige heil. Schrift treibt, sondern auch Christum selbst nicht versteht b).

Die Rücksicht auf diese Artikel bei Paulus bestimmt ihn, da es sich vor Allem frug, ob der sündige Mensch irgend etwas thun könne zu seiner Seligkeit, zuerst vom freien Willen — de libero arbitrio — zu handeln. — Der Mensch besteht aus zwei wohl zu unterscheidenden Theilen: dem Erkenntnißvermögen und dem Vermögen, worin die Affecte ihren Ursprung haben. Durch das erste empfinden, verstehen, schließen wir, und die so gewonnene Erkenntniß ist an sich weder gut noch böse c). Mit dem zweiten begehren oder verabscheuen wir das Erkannte; man nennt es Wille, Begierde oder Affect d).

Die Erkenntniß dient dem Willen. Diesen, wie er mit ihr oder der Erwägung des Verstandes verbunden ist, nennt man mit einem neuen Worte liberum arbitrium. Denn was der Gewalthaber (tyrannus) im Staat, das ist

---

a) Hyp. 84 f. in der bekannten weiteren und schärferen Ausführung: „Haec demum Christiana cognitio: scire, quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labascentem animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo afflictam conscientiam consoleris" etc.

b) Ganz ähnlich wie hier über den Römerbrief spricht sich Melanchthon im Mai 1521 in der Vorrede zum ersten Korintherbriefe aus, C. R. I, 388 f.

c) Diesen Satz lassen die Hyp. weg. Er paßt auch nicht recht in ihren Zusammenhang. S. unten.

d) Spalatin übersetzt affectus regelmäßig durch „Anmuthigkeit". — Wie aus einem Briefe Melanchthon's an ihn vom Sept. 1521 (C. R. I, 450 f.) hervorgeht, hatte er sich für die ganze Lehre von den Affecten sehr interessirt und über sie Auskunft verlangt. Sie wird ihm mit ausdrücklicher Verweisung auf die Hyp. gegeben.

der Wille im Menschen. Wie jenem der Rathgeber (consiliarius), so ist diesem der Verstand unterworfen, welcher bald gut, bald schlecht rathet. Beim Willen steht es, zu gehorchen oder zu widerstreben. So entstehen vier Hauptarten von Affecten: Vergnügen und Schmerz in Beziehung auf das Gegenwärtige, Hoffnung und Furcht in Beziehung auf das Künftige. Einfacher und besser wird aber das liberum arbitrium schlechthin Wille (voluntas) genannt. Der mit letzterm verbundene Verstand heißt Vernunft. — Wir bedienen uns auch dieses Wortes lieber nicht a).

In das Gebiet des Erkenntnißvermögens gehört das Gesetz, in das der Affecte Tugend und Laster, Sünde und Gnade. Von Natur erkennen wir Gutes und Böses, begehren aber nur dieses, was zum Verständniß des Gesetzes und der Gnade wohl zu beachten b).

Freiheit kömmt eigentlich dem Erkenntnißvermögen nicht zu. Dasselbe scheint nur frei, insofern es den verschiedenen Antrieben des Willens gehorcht. Sie besteht nach der gewöhnlichen Annahme in dem Vermögen zu thun oder zu lassen, so oder anders zu handeln. Die Frage ist, inwiefern der Wille frei sey.

Der Wille, mit der Vorherbestimmung c) zusammengehalten — also nach dem rein theologischen Standpuncte — ist nicht frei, weder zum Guten noch zum Bösen, weder beim äußern Werk noch bei den innern Neigungen, Röm. 9, 18 f. u. ö. Nichts davon steht in unserer Gewalt; Alles geschieht nur, wie es vom göttlichen Rath-

a) Hyp. 86 f. mit Hinweglassung der vier Arten von Affecten, aber mit starken Stellen über das impium dogma de libero arbitrio und das vocabulum rationis aeque perniciosum.

b) Hyp. 87 ff., aber verkürzt.

c) In den Hyp. wechselt mit praedestinatio die destinatio divina („göttliche Vorsehung", Spal.).

schluß (divino consilio) bestimmt ist. Die menschliche Schwachheit kann dieß hohe Geheimniß nicht erreichen. Bei seiner Betrachtung müssen wir eingedenk seyn, wie es zur Güte Gottes gehört, daß bei ihm die Herrschaft über alle Dinge steht. Denn stünde etwas in unserer Macht, so würden wir von unseren Entschlüssen abhängen und so von Gott abgeführt werden, was die höchste Gottlosigkeit und Verderbniß ist. Wir dürfen aber über die Vorherbestimmung nicht bekümmert seyn oder streiten, warum Gott diesen rettet und jenen verdammt, warum er uns zurechnet, was er selbst geordnet. Denn er ist Herr und thut, was ihm gefällt. Auch werden wir, wenn wir den fleischlichen Sinn abgestreift haben, einsehen, daß es keinen gewisseren Trost als den aus der Vorherbestimmung gibt.

Wird ferner der Wille mit den Affecten verglichen — also auf anthropologischem Standpuncte, welchen Melanchthon später voraufgehen ließ —, so ist er gleichfalls nicht frei, sondern wird von ihnen, je nachdem sie gut oder bös sind, gefangen gehalten und geleitet (captiva regitur), wie auch die Erfahrung lehrt, daß das menschliche Gemüth selbst eines schwachen (languidi) Affectes nicht mächtig ist, Röm. 6, 16; 7, 5. Vielmehr wird ein Affect immer nur durch den andern überwunden, wenn dieser der heftigere ist. Aus dieser Macht der Affecte löst sich der Einwurf, daß, wie der Wille weder zum Guten noch zum Bösen frei sey, der Mensch, wie nicht vom Bösen zum Guten, so auch sich nicht wenden könne vom Guten zum Bösen. Denn in dem, der außer dem Geist (extra spiritum) ist, gibt es nur böse Affecte, weßhalb er sich gar nicht zum Guten wendet. Wer dagegen durch den Geist hergestellt ist (instauratus), in dem sind zweierlei Affecte, gute und böse. Den heftigeren von beiden folgt der Mensch. Er kann sich also hier allerdings vom Guten zum Bösen wenden, aber das Beharren in jenem steht nicht in unseren Kräften.

Die Behauptung der Schulen, daß, wenn ein Affect

im Menschen vorhanden, der Wille insofern frei sey, als er denselben nach Belieben ablegen könne — das sogenannte bonum propositum, der actus elicitus — ist falsch. Der Verstand kann mit den Gedanken dergleichen Vorsätze fassen; deßhalb führt sie der Wille noch nicht aus. Nur bei äußeren Werken kann er etwas Anderes thun, als wozu der Affect ihn eigentlich treibt, und darin besteht die äußere Freiheit (1 Kor. 7, 37.). Meistentheils werden jedoch auch die äußeren Handlungen vom Affect bestimmt und beherrscht. An sich weder gut noch böse, werden sie eins oder das Andere durch ihn; Gott aber sieht das Herz an. Nichts gefährlicher mithin, als auf diese äußere, zuletzt doch gefesselte Freiheit zu vertrauen, wie wenn man sie durch seinen Entschluß leiten könnte. Denn dieser pflegt vom Affect beherrscht und vereitelt zu werden a).

Die Erbsünde und angeborene Schuld (culpa gentilicia) b) wird erklärt als der von Adam fortgepflanzte angeborene Hang und eingeborene Trieb (genialis impetus) zum Sündigen c), als die Energie, wodurch wir dazu fortgerissen werden, wie der Stein von Natur abwärts gezogen wird d). Als Gott den Menschen ohne Sünde ge-

a) Hyp. 88—93. in reicherer Durchführung von 6 Paragraphen. In der Ausg. von 1522 wird aber auch sie theils umgestellt, theils erweitert, theils noch mehr verschärft und nach dem Schluß: „Tollit itaque omnem libertatem voluntatis nostrae praedestinatio divina", lautet die Summa: „Etiam iuxta naturae iudicium in affectibus nulla libertas est. Nulla item libertas est, si voluntatem humanam ad praedestinationem divinam conferas. Quare nihil commentum est dogma scholasticum de libero arbitrio, de praeparandis nobis ad gratiam, de merito congrui." — Den Trost aus der Prädestination findet Melanchthon in dieser S. 93—96. eingeschalteten neuen Bearbeitung darin, daß die menschliche Schwachheit nichts so sehr wünschen könne, als Alles in Gottes Hand zu wissen, so daß wir gar nicht mehr durch unsere Entschließungen geleitet werden. — b) Hyp. 97—99.

c) Spal.: „eine natürl. Zuneigung, angeborne Geschwindigkeit und Kraft".

d) Statt dessen Hyp. 97. gleich hier: „Sicut in igni est genuina

schaffen, war er bei ihm mit seinem Geiste, der ihn zu allem Guten anfeuer[illegible]." Ohne Adam's Fall hätte derselbe alle seine Nachkommen geleitet. Nach dem Falle wandte sich Gott von den Menschen dergestalt ab (aversatus est), daß sein Geist mit seiner Leitung ihnen von ihrer Geburt an nicht mehr beisteht. So wird die Seele des himmlischen Lichtes und Lebens verlustig; verblendet, wie sie ist, umfaßt sie nur sich selbst mit der größten Liebe. Denn die Creatur, welche die Liebe Gottes nicht ganz hinnimmt (absorpsit), muß sich selbst über Alles lieben. Diese Selbstliebe ist der erste und stärkste Affect des von der Gnade entblößten Menschen. Nach ihr will und wünscht er nur, was seiner Natur angenehm und ehrenvoll (honesta) scheint, haßt und fürchtet dagegen wie den Tod, was ihr zuwider, und verabscheut den, der ihn von jenem abhält oder dieses von ihm verlangt. Daher der Haß gegen Gott und sein Gesetz [a]). — Juden und Pelagianer leugnen die Erbsünde. Sie aber widerlegt schon Augustin und die Schrift neuen wie alten Testaments, wo außer den gewöhnlichen Beweisstellen auch 1 Mos. 12, 3. angeführt wird. Denn der dort dem Abraham verheißene Segen setzt einen ihm vorangehenden allgemeinen Fluch voraus.

Die Gewalt der Erbsünde [b]) ist so groß, daß (s. die vorletzte Note), wie im Feuer eine lebendige Kraft

vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit, ita est in homine nativa vis ad peccandum. Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum. Est enim et originale peccatum plane actualis quaedam prava cupiditas" („gänzlich eine wirkliche verkehrte Begierlichkeit", Spal.).

a) Hyp. 98: „Proh! quae hominum incomprehensibis miseria est!"

b) Hyp. 99—115: Vis peccati et fructus, mit einer langen heftigen Diatribe gegen die neuen Pelagianer und Sophisten, „qui etsi non negent esse peccatum originale, negant tamen eam esse vim peccati originalis, ut omnia omnium hominum opera,

zum Sünden, so im Menschen eine alle seine Vermögen zum Sündigen treibende Energie vorhanden ist, kraft welcher er fortwährend von bösen Affecten erglüht (aestuat, fervet). Seine verdammte Natur ist ununterbrochen sündig. Er kann gar nichts Gutes thun, sondern Alles, was er davon scheinbar thut, stammt, wenn man auf die inneren Affecte sieht, aus der Selbstliebe. Genau genommen, ist hier kein Unterschied zwischen dem Frommen und Gottlosen, was an der natürlichen Liebe zu den Eltern und der Wohlthätigkeit nachgewiesen und durch die Beispiele ausgezeichneter Heiden, eines Aristides, Fabricius, Cato, Scipio, belegt wird. Alle diese Tugenden sind Früchte des Fleisches, ja Todsünden. — Die Gaben zu ihnen sind Gaben Gottes, der Natur verliehen, werden aber, wie die Arzneimittel und Gold und Silber, nur sehr selten recht gebraucht. Auf keinen Fall wird der Mensch dadurch selig [a]). Dafür denn wieder die gewöhnlichen Schriftstellen, mit der Bemerkung, daß Fleisch bei Paulus die ganze menschliche Natur nach Seele und Leib, kurz Alles bezeichne, was nicht Geist ist, also auch die nicht aus ihm und dem Glauben hervorgehenden scheinbaren Tugenden. Geist dagegen ist, was der heil. Geist in uns ist und wirkt, Röm. 8.

Ist nun dieß die Macht der Erbsünde — was prahlen wir doch mit dem freien Willen und den Kräften des Menschen? Niemand kann aus ihnen Gottes Gesetz erfüllen. Fröhnt er, äußerlich angesehen, auch nicht der Wollust, stiehlt er nicht u. s. w., so hält ihn davon nur die

omnes hominum conatus sint peccata." Das Ganze wird 114 f. in einen aus zwanzig Thesen bestehenden Elenchus zusammengefaßt, der zu dem Stärksten gehören dürfte, was er in dieser Art geschrieben hat.

a) Diese Stelle, nur eine mündliche Bemerkung Melanchthon's, fehlt in den Hyp. Wirklich erscheint sie für dieselben zu milde.

Furcht vor der Strafe zurück und er muß gestehen, daß er ohne sie seiner Neigung dazu lieber nachgeben würde a).

Das Gesetz ist der Ausspruch (sententia), wodurch das Gute geboten, das Böse verboten wird. — Es ist theils das natürliche, theils das göttliche, theils das menschliche b). — Dem natürlichen stimmen wir Alle auf gleiche Weise bei, da Gott es einem Jeden ins Herz geschrieben. Denn es gibt gewisse allgemeine Sätze und Regeln in Beziehung auf die Gestaltung des Lebens, welche alle Menschen eben so begreifen, wie die theoretischen Principien, daß etwas entweder ist oder nicht ist, daß das Ganze größer als sein Theil. Jene praktischen Principien müssen aber nach einer bestimmten Ordnung zusammengefaßt werden, weil das höhere Gesetz immer die Regel ist für das niedere. Zur ersten Ordnung gehört, daß Gott zu verehren, das Leben zu erhalten und fortzupflanzen, die Ehe zu schließen, das Gezeugte zu erhalten, Niemand zu schädigen und ein gemeinsamer Gebrauch zu machen ist von dem Erworbenen. Hier nun zeigt sich schon die Nothwendigkeit jener Regel; denn da die Begierde der Menschen solchen gemeinsamen Gebrauch nicht zuläßt, so ist er auf

a) Nach jenen Thesen in den Hyp. 115: „Debebamus h. l. etiam de peccati fructibus h. e. de vitiorum generibus disputare, perinde atque in ep. ad Galatas recensuit fructus carnis apostolus; sed illa per se quisque deprehendet. Christiano satis est scire omnia naturae opera, omnes virium humanarum adfectus et conatus esse peccata. Iam quis adfectus omnes queat recensere, si genera vitiorum ab adfectibus, id quod fieri debet, aestimemus? Alioqui qui virtutum et vitiorum formas ab externa specie operum aestimarunt, quoties pro virtutibus vitia, pro vitiis virtutes prodidere? Proinde relinquemus horum iudicium suo cuiusque spiritui."

b) Hyp. 116., nach einer kurzen Hinweisung darauf, daß der Locus de lege die Kraft und Art der Sünde noch klarer mache, Röm. 3, 20., wodurch der Zusammenhang mit dem vorigen Locus vermittelt wird.

ein gewisses Maß zurückzuführen und zur Erhaltung des Lebens wird Theilung der Dinge, Tausch, Kauf und Verkauf, Strafe und Abschreckung für die Bösen unerläßlich, woraus wieder die Nothwendigkeit der Obrigkeit, des Rechtes und der Gerichte, selbst des Krieges folgt, was denn Alles zur zweiten Ordnung gehört.

Daß aber ein solches allgemeines natürliches Gesetz sey, zeigt Röm. 2, 14.; das erste Gebot finden wir Röm. 1, 19.; alle übrigen faßt Matth. 7, 12. [a]) zusammen.

Zu den göttlichen Gesetzen gehört Alles, was in den kanonischen Schriften alten und neuen Testamentes geboten ist. Es wäre der Mühe werth, es zu sammeln und zu verzeichnen, wozu mit 1 Mos. 1, 22. 2, 17. 3, 19. 4, 7 u. 15. ein Anfang gemacht wird. Alle diese Gesetze lassen sich wieder theilen in Ceremonial-, richterliche und Moralgesetze. Die letzteren sind enthalten im Dekalog; sie sind geistlich (spirituales) und verlangen, wenn sie wahrhaft erfüllt werden sollen, den rechten Affect dazu. Dabei ist wohl zu beachten, daß jedes in ihnen enthaltene Verbot immer die volle Erfüllung des gegenüberstehenden Gebotes fordert [b]).

---

a) Hyp. 116—120. mit Berücksichtigung von Plato und Cicero de legibus und von Aussprüchen der Dichter über das allgemein menschliche Recht. — In Beziehung auf das erste Gebot bringt aber die oben angef. 7. Ausg. die Retractation: „Primam legem quomodo colligere possit (humana ratio), non video; sic occaecata est post Adae lapsum. Videmus enim ingeniosissimos quosque in eo fuisse, ut nihil esse deum sentirent. Id quod vel Plutarchus in philosophorum placitis vel Cicero de divinatione testabitur. Proinde, quantum intelligo, nihil certi de Deo statuere mens humana per sese potest. Non percipit enim animalis homo ea, quae sunt spiritus Dei. Certe de potentia et voluntate Dei iudicare per sese ratio non potest. Ut inter naturae leges haec numeretur, aliorum est iudicium. Nam fide intelligi creationem Hebr. XI. scribitur."

b) Hyp. 120—124., mit einem Anlauf zur Erklärung des Dekalogs, die aber nur bis zum dritten Gebot fortgeführt wird. Wegen des

Sagt man, das Gesetz sey durch Christus abgeschafft, so gilt dieß, Hebr. 9, 10., wohl von den Ceremonial- und den richterlichen Gesetzen des alten Testamentes. Anders ist's mit dem Moralgesetz. Hier dürfen wir nie das Gegentheil thun; denn Christus ist nicht Urheber der Sünde. Wohl aber ist, wer seinen Geist hat, in zwiefacher Hinsicht frei vom Gesetz: 1) weil, da wir ohne göttliche Hülfe nichts vom Gesetz erfüllen können, Christus als Mittler den Geist gibt, durch welchen wir zur Liebe und Erfüllung der Gebote getrieben werden. Er gibt ihn aber dem, der seiner Verheißung traut, und macht, daß er, auch wenn kein Gesetz da wäre, doch die Verletzung desselben hassen und seiner Forderung gern genügen würde. Mithin ist das Gesetz für ihn abgeschafft, nicht daß ers nicht erfülle, sondern während vorher das Gesetz ihn beherrschte, so beherrscht es jetzt der Gläubige. Nicht sowohl das Gesetz, als vielmehr diese Tyrannei und Herrschaft des Gesetzes ist ausgerottet, Röm. 3, 31. Aber freilich, wie wir hier nie völlig glauben, so erfüllen wir es auch nie ganz. — 2) Dennoch und obgleich wir immer Sünder bleiben, sind wir dem Gesetz nichts schuldig. Wir fürchten seine Strafe nicht mehr, sondern vertrauen fest, daß die Sünde nicht zugerechnet werde wegen Christus, der das Gesetz erfüllt hat (legem persolvit), ein Trost, für viele fromme Gemüther unerläßlich, die mit allerlei niedrigen Neigungen zu kämpfen haben. Das ist die Freiheit der Christen. Christo eingepflanzt, der für alle Gläubigen genug gethan, lassen sie sich, 2 Kor. 12, 9., an Gottes Gnade genügen. Das muß den Beichtenden und Sterbenden eingeschärft werden, sowie daß durch kein Menschenwerk die Sünde aufgehoben oder für sie genuggethan werden kann. Christus

---

Uebrigen verweist Melanchthon auf Luther's Schrift von den guten Werken.

allein vermag es, Opfer und Priester zugleich, Hebr. 10, 14. Darin liegt die Summe des Christenthums a).

Der Unterschied des Gesetzes und Evangeliums b) besteht darin, daß, während jenes das Gute lehrt

---

a) Dieser und der unmittelbar darauf folgende Abschnitt de discrimine V. ac N. T. steht in den Hyp. erst 192—201., hinter dem locus de caritate et spe. So reich aber die Ausführung ist, so wenig genügte sie Melanchthon in der Ausgabe von 1522. Er selbst bemerkt: „Confusius paulo videtur hic locus tractatus esse superiore commentario. Quare hic retexendum duxi, ut digereretur." In der That wird hier Alles viel concifer gefaßt, 202—205. Man vergleiche folgende Sätze: 1) „Auct. ep. ad Hebr. mandatum infirmum et inutile legem esse dicit et propterea N. Testamento mutandum fuisse. Fuit ergo haec legis abrogandae caussa, quia praestari sive fieri non potuit. Quae caussa, cum ad legem moralem potius quam vel ad iudiciorum formas vel ad ceremonias pertineat, necesse est fateamur decalogum quoque abrogatum esse." 2) Nunc quo mutata sit (lex), considerandum est: a) N. T. est remissio peccatorum et donatio spiritus s. Proinde legem esse inductam seu abrogatam nihil est, nisi peccata condonari et spiritum s. effundi in corda eorum, quibus peccata condonavit deus.— Non ergo lex abrogata est, ne fiat, sed ne damnet, ubi violata est, at eam nemo non violat. b) Quibus peccata remittuntur, remittuntur autem credentibus tantum, donatur et spiritus s., qui illorum corda accendat, ut ultro legem et ex corde faciant. Voluntas dei lex est, sed mortua, descripta enim est in saxo. Viva dei voluntas spiritus s. est. Proinde quorum corda spiritum s. conceperunt, ii, quod lex praecipit, iam, etiam si non cogat lex, faciunt. — Ergo lex non est abrogata nisi populo N. Testamenti, h. e. novo homini, i. e. vere fideli. — Breviter, quia voluntas eorum voluntas spiritus s. est, non possunt non id velle, quod vult spiritus s. Nam unus spiritus cum deo sumus." — Auch die früher, 198 u. 200., geäußerten Carlstadt'schen Ansichten und Wünsche über die fortwährende Geltung des mosaischen Gesetzes für die Christen fallen jetzt weg.

b) Vergl. Hyp. 139—157., die Abschnitte: de evangelio, quid evangelium, de vi legis, de vi evangelii. — Die kurze Einleitung

und fordert, dieses die Predigt ist, wodurch die Uebertretung vergeben und Christus vorgehalten wird (monstratur), welcher den Geist mittheilt, der uns für das Rechte belebt und begeistert. Das Gesetz ist mithin die gebietende und schreckende Verkündigung des Zornes, das Evangelium die Stimme der Freude und des Friedens, der Ruf des Bräutigams und der Braut. Daher ist Christus nicht Gesetzgeber, sondern Erfüller. „Man muß ihn nicht vor einen Richter halten", sagt eine deutsch dazwischen geworfene mündliche Bemerkung. — Vieles ist im neuen Testament überliefert, was nicht zum Evangelium in jenem Sinne gehört a).

Der Unterschied zwischen Geboten und Rathschlägen, wie man ihn aus Matth. 5. begründen will, ist nichtig. Alles dort Aufgeführte muß zu den Geboten gerechnet werden. Der einzige Rathschlag in der Schrift ist die Virginität, Matth. 21, 12.; 1 Kor. 7, 25. Aber auch sie steht nicht über, sondern außer dem Gesetz,

abgerechnet, stehen sie mit geringen Abweichungen auch in: Phil. Melancht h. annotationes in obscuriora aliquot geneseos capita. Hagenoae per Io. Secerium, 1523 u. ö. — Das Corp. Reform. hat sie beim Abdruck dieses Commentars XIII, 761 ff. weggelassen. — Sie sind zum Theil gegen die Ansicht gerichtet, daß Christus ein zweiter Moses und das mosaische Gesetz nur auf die äußeren Handlungen zu beziehen sey. „Mortificat", heißt es 149., „caput omnium malorum amorem nostri, iudicium rationis et quicquid boni sibi videtur natura."

a) Die Hyp. lassen 206—208. auf die beiden loci de discrimine N. et V. testamenti und de legis abrogatione noch zwei andere: de veteri ac novo homine und de peccato mortali et quotidiano, folgen. Jene Sünde ist „omne opus hominis, qui non est in Christo". Diese wird auch den Heiligen nicht erspart, aber vergeben und, wenn Gott ihnen bisweilen den heil. Geist entzieht, so daß sie in offenbare Laster verfallen, allerdings auch wohl Todsünde genannt, ein Name, der jedoch besser für die erste Art von Sünden vorbehalten bleibt.

ähnlich wie der Stand des Schneiders oder Schusters an sich etwas rein Aeußerliches ist a).

Die menschlichen Gesetze endlich werden von der Obrigkeit gegeben, welche das lebendige Gesetz ist. Bei ihnen ist vor Allem darauf zu sehen, daß nichts darin mit dem natürlichen oder göttlichen Gesetze streitet, Ap.-Gesch. 5, 29. — Sie sind theils bürgerliche, theils päpstliche. Betreffen die letzteren Rechtsstreitigkeiten und dergleichen, so verfahren die Päpste lediglich als weltliche Fürsten. Im Glauben aber dürfen sie gegen die Schrift nichts ändern. Das Kostnitzer Concil hat eine offenbare Ketzerei festgestellt und ein schmählicher Irrthum ist der Satz, ein Concil könne nicht irren. — Auch zu Bestimmungen über Gebräuche und Ceremonien haben die Päpste kein anderes Recht, als welches sie sich unter dem Einfluß der Gewohnheit angemaßt. Wenn hierin früher etwas geändert werden sollte, so geschah es durch gemeinsame Uebereinkunft der Kirche. Jenes Gewohnheitsrecht aber auch zugegeben, so dürfen sie doch nicht die christliche Freiheit beschweren, wie beim Cölibat und den Gelübden, 2 Kor. 10, 18. Melanchthon stellt schon hier geradezu die Behauptung auf, daß das kanonische Recht dem bürgerlichen weichen müsse. — Im Uebrigen ist Gehorsam gegen die Oberen Pflicht, auch wenn sie die Herrschaft usurpirt haben. Nur eine Todsünde dürfen menschliche Gesetze nicht fordern. Alle werden durch die Noth und die Liebe modificirt, wie selbst die göttlichen, Matth. 8 u. 12. Gegen die letztern verstößt, wer Aergerniß gibt b).

---

a) Hyp. 124—128. mit einem Anhange über die Mönchs-Gelübde, der in der siebenten Ausgabe mit Beziehung auf Luther's Schrift über den Gegenstand erweitert wird. — Darauf folgt ein locus über die in der adumbratio nur kurz berührten richterlichen und Ceremonialgesetze, 128—130.

b) Hyp. 130—139., eine reiche, durch die zunehmende Polemik gegen das Papstthum geschärfte Ausführung mit geschichtlichen Nachwei-

Die Gnade bezeichnet dem Worte nach Gunst (favor), Wohlwollen bei Gott, nicht im Menschen. Vermöge derselben steht Gott ihm bei (adest ei) und wirkt in ihm. Die Wirkungen und Ausflüsse der Gnade (defluvia gratiae) sind Glaube, Hoffnung, Liebe, weiter alle guten Neigungen a).

„Glaube" bedeutet wohl auch den Wunderglauben und den geschichtlichen Glauben, welche beide nicht rechtfertigen. Bei diesem sind auch die Gottlosen überzeugt, daß die Welt geschaffen, Christus geboren, gekreuzigt und auferstanden sey u. s. w. Er ist bloße Meinung (opinio), eine Gabe der Natur, in der Fassungskraft der Vernunft gegründet, nicht eingegossen vom h. Geist. Der Glaube dagegen, welcher sich ganz eigentlich auf die Verheißung bezieht, ist der rechtfertigende, Röm. 4, 13.; Gal. 5, 5. — Näher betrachtet, ist er

1) der Beifall (assensus), den Gott der Seele einflößt (inspirat), daß sie beharrlich an seiner Verheißung hängt, welche auf das Heil durch Christus geht. Glaubst du, daß durch ihn die Sünde vergeben werde, so wirst du dadurch

---

sungen über die Stellung desselben zu den Concilien. Zum Theil war Melanchthon dazu veranlaßt durch das Decret der Pariser Theologen gegen Luther, welches er durch die im Juni 1521 erschienene Apologie für den Freund beantwortete. C. R. I, 398 f.

a) Hyp. 157—159. im unmittelbaren Anschluß an die oben verzeichneten loci de evangelio und zur Erläuterung derselben, 139 ff. Der folgende Abschnitt vom Glauben trägt in den Hyp. die Ueberschrift: de iustificatione et fide, 159—181., ist eine durchgreifende Umarbeitung des vorliegenden, handelt 181—183. noch besonders de fidei efficacia und führt so zu der Liebe und Hoffnung, die Melanchthon aber bald wieder fallen läßt, um 184 f. über den lebendigen und todten Glauben (Verhältniß zwischen Jakobus und Paulus) zu handeln und die wichtige Frage zu beantworten, ob und wie der Mensch wissen könne, daß er in der Gnade stehe und den Geist Gottes in sich habe. Dreiunddreißig Thesen stellen 190—192. noch einmal die ganze Lehre vom Gesetz, dem Evangelium und dem Glauben zusammen.

ewig; glaubst du, daß durch ihn die Sünde hinweggenom-
men [illegible], der lebendig machende Geist geschenkt, der Tod
überwunden werde, so wird dir Erlaß der Sünde und die
Befreiung durch den Geist zu Theil und der Tod von dir
überwunden. Dieß Alles hat Gott dem menschlichen Ge-
schlechte durch Christum zu geben verheißen, was dann mit
einer Reihe von Schriftstellen, besonders aus den Prophe-
ten, belegt wird. Sie können statt des Evangeliums gelesen
werden und gelten. Auch die Zeichen des A. T. — Regen-
bogen, Wolkensäule, Feuersäule — weisen darauf hin. Denn
die menschliche Fassungskraft ist zu schwach, um ohne äu-
ßere Zeichen den Verheißungen zu trauen. Diese zu treiben
(exercere), ist allein das hochnöthige Studium der Theologie.

2) Traust du solchen Verheißungen, so wirst du be-
greifen, daß du allein aus Barmherzigkeit gerettet wirst und
deine Werke, wie viele und welcher Art sie zu seyn scheinen,
ganz und gar nichts gelten. Vertraust du auf sie, so glau-
best du Gott nicht. Er will, daß man ihm rein, ohne
Rücksicht auf irgend welche Werke, vertraue. Nur dieser
Glaube ist die Gerechtigkeit; nur durch ihn werden wir
selig. Daher ist

3) das Christenthum „sabbathum quoddam, ubi ab
omnibus operibus vacamus“ a). Nur so ist es

4) möglich, die Gewissen zu trösten, daß, was wir auch
gethan haben, wir unseres Heils gewiß sind. Ohne diese
feste Glaubenszuversicht beschuldigen wir Gott der Lüge, als
habe er verheißen, was er nicht gewähren wolle. Frägt sich's

5) woher dieser Glaube, so übersteigt er unbedingt
alle menschlichen Kräfte. Denn es ist unmöglich, dem zu

---

a) Vergl. die themata circularia v. 1519, C. R. I, 126. pos. 7: „Sabbatum et absoluta libertas christianismus est.“ — Die ganzen Thesen, für Melanchthon's Anschauung in dieser Zeit höchst charakteristisch, dürften vielfach der prima adumbratio zu Grunde gelegen haben. — Ferner I, 159: „Sabbatum est, quo natura cessat. Sed in nobis Christus operatur.“

vertrauen, den man haßt a). Das Gewissen haßt aber, wen es fürchtet. Der Glaube ist ein Werk der göttlichen Gnade, Joh. 6, 28 f.; Phil. 1, 29.; Eph. 2, 8 f., die Geburt aus Gott, Joh. 1, 13.

Der Nutzen (usus) des Glaubens liegt

1) darin, daß er der Anfang (principium) der Rechtfertigung ist, Röm. 4, 5., eine Lehre, die nicht in Worten steht, sondern erlebt seyn will; viele Worte helfen hier nicht, sie schaden sogar.

2) erlangt der Glaube Gottes Beistand, daß das Gesetz erfüllt werden kann (absolvi), was ohne Hülfe des göttlichen Geistes nicht möglich. Sie aber empfängt man durch den Glauben, Röm. 3, 31. Ja, durch ihn werden wir mit Gott, durch die Liebe mit den Nächsten verbunden. So ist der Glaube auch die Summe der Rechtfertigung. Wie aber in ihm allein der Trost des Gewissens liegt, so muß

3) der Gerechtfertigte immer vertrauen, daß, obgleich er das Gesetz nicht völlig erfüllt und bisweilen aus Schwachheit offenbar sündigt, Gott doch auch dabei noch gnädig sey und es nicht zurechne um Christi willen. Noch einmal: das ist die Summe des Christenthums. Dieses Gefühl der göttlichen Barmherzigkeit macht Christo wohlgefällig. Es treibt zur Liebe gegen ihn, zu Dank (eucharistia) und Lob und von der Sünde weg und macht, daß Alles, was Gott gebeut, mit Freuden gethan wird. Paulus schildert es Röm. 5, 1 f. mit heroischen Worten b). — Da nun von den

---

a) Wohl nur durch einen Druckfehler heißt es hier: „Fieri potest, ut ei confidas, quem odisti."

b) Anderswo (an Spalatin, C. R. I, 154.) hebt er um diese Zeit, zugleich mit Beziehung auf Joh. 17, 5., den paulinischen Gedanken vom Leben Christi in uns hervor: „Oportet sic absorberi nos a Christo, ut plane nos non operemur, non vivamus, sed vivat in nobis Christus. — Sicut enim natura divina in Christo est conciliata carni, ita carnem incorporari Christo oportet, id quod fide fit.

Verheißungen und den mit ihnen verknüpften Zeichen die Rede gewesen, so führt dieß hier zu der Lehre

Von den Sacramenten. Sie sind solche sichtbare Zeichen, durch welche die Menschen ein dauerndes Denkmal und Gedächtniß (monumentum ac μνημόσυνον) und zugleich ein Siegel und Unterpfand jener Verheißungen empfangen, Röm. 4, 11. Im N. T. sind es Taufe, Absolution und der Genuß des Leibes Christi. Vielleicht könnte man dazu auch das Gebet und das Nachdenken über die göttliche Lehre (meditationem doctrinae divinae) zählen. Ihr rechter Gebrauch besteht darin, daß man sich ihrer mit dem Vertrauen auf die Verheißung zur Stärkung des Glaubens bedient. Der Geist ist daher nicht auf das bloße Zeichen und Erinnerungsmittel, sondern auf die Verheißung zu richten, was an der Absolution und dem Abendmahl verdeutlicht wird. Nur so, durch solchen Glauben, sind die Sacramente heilsam. In der Taufe ist es bei den Erwachsenen der eigene, bei den Kindern der Glaube der Kirche. Die ganze Lehre ist außerordentlich kurz (obiter) und offenbar hier nur wegen ihres Zusammenhanges mit den Verheißungen behandelt a).

---

a) So auch in den Hyp. „De signis", 208–222., jedoch ausführlicher und mit genauerer Bestimmung des Sacramentsbegriffes, wonach die Buße davon ausgeschlossen wird, deren Sacrament eben die Taufe sey. Deßhalb ist die Absolution nicht überflüssig. Im Gegentheil: zwar nicht die öffentliche nach den Regeln der kanonischen Bußdisciplin, wohl aber die Privat-Absolution ist so nothwendig als die Taufe, 220. — An die Stelle des noch einseitigen „vesci corpore Christi" tritt — denn man war in Wittenberg weiter gekommen — die volle „participatio mensae domini" als signum gratiae. „Nec delet peccatum participatio mensae, sed fides delet; ea vero hoc signo confirmatur." — Dabei scharfer Unterschied zwischen sacramentum und sacrificium und in ihm der Keim, aus welchem später die neuerlich so vielfach gebrauchte, aber auch gemißbrauchte Lehre in der Apologie der A.-C. hervorwuchs. — Wie aber Melanchthon 1520 das vesci corpore Christi verstand, ergibt sich aus dem Briefe an Joh. Hesse im C. R. I, 145: „Equidem sententiam de transsubstantiatione haud gravatim

Länger verweilt **Melanchthon** bei der **Liebe** [a]). Sie ist Gottes- und Nächstenliebe, und wie der Glaube das Princip der Rechtfertigung, so ist sie sein erstes Werk, Gal. 4, 6. So bewährt sie sich besonders, wenn Gott zu zürnen und zu strafen scheint, und hat als Kreuzigung des alten Adam ununterbrochen mit der Selbstliebe und dem Haß gegen Gott zu kämpfen.

Aus der Liebe zu Gott entspringt die Nächstenliebe, weil, wer ihn liebt, durch keinen unreinen Affect gegen irgend eine Creatur bewegt wird. Er umfaßt vielmehr mit seiner Liebe Alle auf gleiche Weise, mögen sie ihn beleidigen oder ihm nützen. Nicht der Glaube, wohl aber diese Liebe hat dann weiter auch äußere Werke, die, wenn sie auch nicht den Christen machen, doch, wie Essen und Trinken, der Nothdurft des Lebens dienen. Denn die Kraft der Liebe will sich ergießen und dahingeben (effundi et effundere), was wir vermögen und sind, Gal. 5, 13 f. — Die Liebe ist das beste Gesetz. Sie lehrt schon hinlänglich: „Quid, quatenus, ubi, quando, quomodo commodandum sit proximo consilio, opera, manu, re, pecunia". Sie macht dieß Alles gemein; hier ist kein Unterschied zwischen Freund und Feind. Wir sind gegen Alle Schuldner, wie Christus sich auch für die dahingab, welche die Gnade zurückstießen. Wohl hat man die Ordnung dieser Liebe genau

---

amplector, sed inter articulos fidei non temere numeraverim. Verum corpus Christi manducari fidei articulus est, quocunque tandem modo sanctissimum corpus figuram panis induat." — Vgl. **Heppe**, die confessionelle Entwickelung der altprotestantischen Kirche Deutschlands, S. 25 f., wo die ganze Sacramentslehre **Melanchthon's** aus dieser Zeit im Zusammenhange entwickelt ist.

a) Viel kürzer Hyp. 222 f., theils weil schon 184., freilich nur sehr vorübergehend, von ihr die Rede war, theils weil in diesem Stadium von **Melanchthon's** Entwickelung immer mehr das Interesse des Glaubens überwog.

feststellen wollen: zuerst Gott über Alles, dann sich selbst, weiter die Verwandten u. s. f. — in sehr fleischlicher Weise, von der auch Augustin nicht frei ist. Denn alle Menschen müssen gleich geliebt werden, und weil die Liebe sich frei ergießt, müssen wir uns denen, die wir lieben, nicht vor-, sondern nachordnen. Was aber die Frucht der Liebe, das Wohlthun, betrifft, so heißt es: da du nicht Allen helfen kannst, so hilf denen, mit welchen du in näherem Verhältniß stehst (conversaris) — den Hausgenossen, Kindern, Verwandten, Gal. 6, 10.; 1 Tim. 5, 4.

Die Hoffnung [a]) ist dem Glauben am nächsten verwandt — affectus proximus fidei. Wird durch ihn die Verheißung, Güte und Barmherzigkeit Gottes ergriffen, so belebt uns dieser Geschmack der göttlichen Güte, daß wir auch in der Versuchung hoffen. Und wie beim Glauben keine Rücksicht gilt auf die Werke, sondern nur auf die Verheißung, so bei der Hoffnung nur auf die göttliche

---

a) In den Hyp. schon 183. nur flüchtig berührt, hier aber ganz übergangen. — Statt dessen folgt 223—225. ein besonderer locus de magistratibus, der mehrfach mit den Sätzen der prima adumbratio über die bürgerliche und kirchliche Obrigkeit unter dem Abschnitt von den menschlichen Gesetzen zusammentrifft, aber wegen der zunehmenden Opposition gegen die päpstliche Gewalt reicher ausgestattet und polemischer gehalten ist. „Quicquid episcopi praeter scripturam imperant, tyrannis est. Nam imperandi ius non habent." Daran knüpft sich 225—228. ein in der siebenten Ausg. der Hyp. theilweise umgearbeitetes Schlußcapitel de scandalo, analog dem Schluß der adumbratio in jenem Abschnitt, hier aber angefügt und weiter durchgeführt offenbar, um das Reformationswerk gegen den so häufigen Vorwurf des dadurch gegebenen Aergernisses zu rechtfertigen. „Scandalum est offensio, qua in proximo aut fides aut caritas laeditur. Fides, si quid a s. literis doceatur diversum. Caritas — si quis egentem non adiuvet, interturbet publicam pacem. — In iis, quae exiguntur iure divino, nullo respectu scandali iuri divino obtemperandum est, faciendum et docendum, quod exigitur iure divino. Semper enim fides caritati praeferenda est."

Barmherzigkeit. Ja, gerade weil wir keine Werke haben, haben wir erst wahrhaft Veranlassung zu hoffen. Denn Gott will, daß man ihm ganz rein glaube, vertraue, auf ihn hoffe, ihn liebe. Und wir hoffen auf ihn um so reiner, je deutlicher wir erkennen, daß in uns nichts Gutes sey. Es ist eitler Wahn (idola), daß die Hoffnung aus Verdienst erwachse. Auch wenn der Mensch nicht schlecht gehandelt hat, nützt es ihm doch nichts, so er nicht traut auf die Verheißung [a]).

Ueberblicken wir noch einmal diese ganze Gedankenreihe, so leuchtet ohne Weiteres ein, daß sie die schon sehr breite Grundlage für die Hypotyposen bildet, das Thema und die bis ins Einzelne gegliederte Disposition, welche in ihnen mit verhältnißmäßig geringen Abweichungen, Umstellungen und Einschaltungen nur weiter ausgeführt sind. Klar und rund werden „die Losungsworte der Reformation" herausgestellt: Freiheit und Vorherbestimmung, Sünde und Gesetz, Evangelium und Gnade, Glaube und Rechtfertigung als Summe des Heils, die Mittel dazu in den Sacramenten, die Früchte davon in Liebe und Hoffnung. Geht der Entwurf dabei einerseits von dem unbedingten Heilsbedürfniß des sündigen Menschen aus und im Interesse dieser Lehre auf die Prädestination zurück, so verweist er andererseits auf die objective, zur Befriedigung desselben genügende Heilsoffenbarung in Christus und auf die Schrift, die von ihm zeuget. Wie jene Offenbarung nur durch den

a) Am Schluß der Hyp. hat Bindseil aus der dreizehnten Ausg. (Straßburg 1523), noch vierunddreißig Thesen de duplici iustitia regimineque corporali et spirituali angehängt, weil sie sich unter den im XII. Bande des Corp. R. von Bretschneider gegebenen Propositionen nicht finden. Allerdings sind sie nicht unwichtig und ergänzen die betr. Abschnitte theils in der adumbratio, theils in deren Ausführung. Nöthig aber war hier der Wiederabdruck nicht, da sie schon C. R. I, 594 f. stehen.

vom Geiste Gottes gewirkten Glauben ergriffen werden kann, so ist diese, aus demselben Geiste stammend, für Jeden hinreichend, um zur Gewißheit über die Heilswahrheiten zu gelangen, erhaben über Tradition und menschliche Satzung [a]). Das s. g. materiale und formale Princip der Reformation reichen einander die Hand, so jedoch, daß, wenn auch die Einsicht in jenes durch den gläubigen Gebrauch der Schrift entstanden ist, das rechte weitere Verständniß der letztern wieder wesentlich durch das erste bedingt wird, weßhalb denn gerade der Römerbrief als Inbegriff (ἔλεγχος) von ihr und Schlüssel zu ihr gilt. Von da aus wird der Begriff des Evangeliums überhaupt gewonnen. Denn Melanchthon wußte recht gut, daß wir, je nachdem wir „verschieden afficirt" sind, auch die Schrift verschieden verstehen, und wie der Polyp, nach einem damals sehr beliebten Bilde, die Farbe des Felsens annimmt, an dem er hängt, so mit allen Kräften das aus der Schrift herauszufinden suchen, wohin die Neigung des Herzens uns führt [b]). Daher die Nothwendigkeit, eine Hauptsumma des Evangeliums festzustellen und festzuhalten für das Schriftverständniß, in welches er einführen will [c]).

Auch was die Anordnung und Reihenfolge der Hauptstücke betrifft, so ist sie in den Hypotyposen ziemlich beibehalten. Es ist im Wesentlichen derselbe Zusammenhang,

a) An Joh. Hesse, C. R. I, 140: „Humanarum traditionum auctoritatem minuo, sed ut divinarum literarum auctoritas ea ratione commendatior fiat."

b) Contra Eckium defensio, C. R. I, 114. — Thom. Venatorius nennt daher in den von mir in den Stud. u. Kritiken 1850, 4. charakterisirten Büchern de virtute christiana geradezu Christum „Polypum nostrum", weil er als „πολύτροπος" sich allen menschlichen Verhältnissen unterwarf und in sie fand.

c) An Plettner, C. R. I, 511: „Non hoc ago, ut ad obscuras aliquas et impeditas disputationes a scripturis avocem studiosos, sed ut, si quos queam, ad scripturas invitem — et eorum, qui in scripturis versari volunt, studia utcunque iuvamus."

welchen schon Bucer zwischen den verschiedenen reformatorischen Lehrstücken so gut nachgewiesen hat a). Den Hauptunterschied von seiner Entwickelung macht die Voranstellung der Lehre de libero arbitrio und der mit ihr zusammenhängenden Prädestinationslehre, worüber jedoch Melanchthon um so weniger Bedenken hegt, da sie doch überall hereinschlage b). Hierzu ist Folgendes zu bemerken.

Noch im Herbst 1524 schreibt er an Erasmus c), als dieser seine diatribe de libero arbitrio herausgegeben und mit der Versicherung eröffnet hatte, die Frage über den freien Willen gehöre nicht zu den nothwendigen Stücken, er könne doch nicht leugnen, daß Luther's Sache die Lehre des Evangeliums umfasse. Alle seine Streitigkeiten (disputationes) beträfen theils die Frage wegen der Freiheit, theils den Werth der gottesdienstlichen Gebräuche. Rücksichtlich des letzteren seyen sie großentheils einverstanden; rücksichtlich der ersteren sey Erasmus anderer Ansicht. Er, Melanchthon, könne Luther's Lehren nicht verwerfen, werde es aber entschieden thun, wenn ihn die h. Schrift dazu nöthige, unbekümmert, ob dieß die Einen als Aberglauben, die Andern als Thorheit auslegen möchten u. s. w. — Und es war so. Die Haupt- und Lebensfrage der Reformation betraf die Gerechtigkeit vor Gott und die Gewißheit des Heils d). Da aber der Mensch hierzu nicht das Geringste sollte beitragen können, so ward man vor Allem zur Leugnung der Freiheit und zur unbedingten

a) Bei Schweizer, Central-Dogm., 14 f.

b) Hyp. 89: „Ineptus videar, qui statim initio operis de asperrimo loco, de praedestinatione, disseram. Quamquam quid attinet, primo an postremo loco id agam, quod in omnes disputationis partes incidet?"

c) C. R. I, 675.

d) Melanchthon an Card. Campegius, das. 657: „Non de caeremoniis dimicat Lutherus, maius quoddam docet: quid intersit inter hominis iustitiam et Dei iustitiam."

Prädestination geführt. Nur war hier Luther weit entschiedener und rücksichtsloser als Melanchthon. Dieser hält in unserm Entwurf noch den augustinischen Standpunct fest, auf welchem die praedestinatio mit der electio zusammenfällt und nur ein positives Wirken Gottes in sich schließt. In den Hypotyposen verschärft er die Sache, wie wir nachgewiesen haben, im Einzelnen und nähert sich namentlich in der Beantwortung der Frage, ob und wie der Mensch seines Heils gewiß werden könne [a]), der Ansicht, daß ein Herausfallen aus der Gnade für den, dem Gott dieselbe durch den Glauben wirklich gewährt hat, absolut unmöglich sey. Aber er nähert sich ihr nur, ohne die Consequenz zu ziehen und sich ausdrücklich zu ihr zu bekennen. Eben so wenig bekennt er sich so zu der reprobatio als dem der electio coordinirten, der praedestinatio subordinirten Gliede in dem decretum divinum, obgleich dieß aus den besonders im Commentar zum Römerbriefe aufgestellten Prämissen folgen mußte [b]). Von supralapsarischen Gedanken ist bei ihm nirgends die Rede; auch den Unterschied zwischen dem offenbaren und verborgenen Willen Gottes kennt er nicht in der Weise, wie Luther ihn geltend macht. Dieser dagegen geht, wenigstens in der Schrift de servo arbitrio, viel weiter über Augustin hinaus und läßt insbesondere auch den Fall der ersten Menschen durch Gott angeordnet seyn, indem er den h. Geist von ihnen zurückzog und sie sich selbst überließ [c]).

Dieß Alles wird noch klarer, wenn man die für Melanchthon's Lehrbegriff aus dieser Zeit noch so gut wie gar nicht benutzte Erklärung des johanneischen Evangeliums vergleicht. Sie war zu Anfang März 1523 beendigt und er wünschte, nun von theologischen Vorlesungen entbunden

a) Hyp. 185 ff.
b) Galle a. a. O. 261 f.
c) Schweizer, Central-Dogmen, 91.; vergl. Galle, 266.

zu werden, theils weil er sich ihnen nicht gewachsen fühlte a), theils weil eine so große Anzahl von theologischen Docenten da sey, daß dadurch die studirende Jugend eher erdrückt werde. Spalatin sollte mit Luther und Amsdorf die Sache in Ordnung bringen b). Natürlich ging man nicht darauf ein, ja Luther war von jener Erklärung so durchdrungen, daß er sie, ähnlich wie die des Römerbriefes, gegen des Freundes noch entschiedenern Willen mit einem scherzhaften Schreiben an Nikol. Gerbel schickt, damit er sie zum Druck befördere c). — Wirklich erschien sie noch in demselben Jahre viermal d).

Wir finden hier zuvörderst denselben Widerwillen gegen müßige Speculation und dogmatisirende Ueberbürdung, dasselbe Dringen auf die praxis fidei. Wenn der Evangelist von der Gottheit Christi ausgeht, so reicht es nicht hin, zu lernen, daß Christus Gott und Mensch sey, wie in ihm die beiden Naturen verbunden werden konnten und dergleichen spitzfindige Dinge mehr (huiusmodi multa arguta). Sondern das muß vielmehr ins Auge gefaßt werden, warum er, der Vergebung der Sünden predigen sollte, Gott seyn mußte. — War im Gesetz verboten, neugierig in das Allerheiligste zu schauen, so ist damit angedeutet, daß kein menschliches Denken auf die göttlichen, dem Fleisch unbegreiflichen Dinge übergetragen werden dürfe. — Diese erhabenen Geheimnisse sind dem Geist eines Jeden zu überlassen und mehr zu erfahren, als auszusprechen. — Das Bekenntniß

a) „Plane ipse mihi videor" — fügt er hinzu — „κατὰ παροιμίαν asinus esse, qui mysteria gerat."

b) C. R. I, 607 f.

c) de Wette II, 303: „Non modestiae studio", heißt es recht charakteristisch, „sui et suarum rerum contemtor est, sed quod christiano affectu omnia nostra nihil esse credat, soli autem Christo omnia deberi tam obstinate, ut mihi plane videatur saltem in hoc errare, quod Christum ipse fingat longius abesse cordi suo, quam sit revera."

d) C. R. XIV, 1045 ff.

des N. T. ist (Matth. 16.): „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes" und die Taufformel, Matth. 28. Wie dieß allein das neutestamentische Bekenntniß ist, so ist es auch die einzige Gotteslästerung, zu leugnen, daß Christus Gottes Sohn sey, d. h. nicht glauben, daß durch ihn die Sünde vergeben wird. Es nützt nichts, die Personen der Trinität aufzählen zu können. Das Bekenntniß nützt, d. h. der Glaube, daß wir im Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes getauft sind, d. h. auf die Kraft und Wirkung (in potentiam et virtutem) des Vaters, Sohnes und h. Geistes, vermöge deren wir durch die Taufe wiedergeboren und zu Kindern Gottes werden. Man könnte sagen: wie Christus das Bild des Vaters ist, so sollen wir sein Bild werden (Kol. 3, 10.). Aber das überlassen wir den Geistlichen (spiritualibus) und halten uns an jenes einfache Bekenntniß der Dreieinigkeit [a]).

Von Vernunft und freiem Willen darf nicht die Rede seyn. Der letztere ist eine reine Lüge, ein gottloses Wort. Der Vater gibt die Auserwählten dem Sohne; er zieht sie zu ihm. Ohne ihn können wir nichts thun. Dadurch allein schon werden die Kräfte des freien Willens verworfen [b]).

Werden wir so auf die Prädestination zurückgeführt, so ist zuzugeben, daß diese Lehre in den fleischlich Gesinnten Verachtung und Lästerung Gottes bewirkt, indem sie fragen: „Warum soll ich Gott dienen, da ich nicht weiß, ob ihm mein Dienst angenehm ist?" Die geistlich Gesinnten aber werden dadurch getröstet, indem sie ihren Willen Gott überlassen (Deo resignant) und wissen, daß seine Geheimnisse nicht ausgesprochen, sondern geglaubt werden müssen und daß wir nur so selig werden. — Die beschränkte Vernunft

---

a) C. R. XIV, 1047—1051. — Zu dem letzten Gedanken vgl. 1062: „Sicut in Christo verbum caro factum est, ita in nobis verbum carnem fieri oportet. Id demum est renasci."

b) A. a. O. 1054, 1061, 1102, 1183. — Wie ganz anders später, wo es hieß: „trahit, sed trahit volentem".

(angustia rationis) faßt es nicht, daß Alles in Gottes Hand ist und besteht; nur der Geist faßt es. In den Herzen der Heiligen wirkt Gott fühlbar (sensibiliter) Alles durch sein Wort, in den Gottlosen nach verborgenem Rathe, der auch das Wort Gottes ist a). — Wir müssen thun, was Gott vorschreibt (praecepit), nicht, was er will (voluit, offenbar im Sinne von „beschließt"). Vorgeschrieben hat er den Glauben an Christus, Matth. 3, 17. Die Prädestination wollte er nicht wissen lassen, 2 Tim. 2, 19. Da nun der Wille des Vaters mit Christi Willen zusammenfällt, so kann aus diesem jener erkannt werden. Christus aber spricht: „Kommt her zu mir, Alle" u. s. w. Also ist es auch der Wille des Vaters, alle Mühseligen zu erquicken; vergl. Joh. 6, 39 f. Glaubst du dem Sohne, so zweifle nicht an dem Willen des Vaters b).

Wäre nun für Melanchthon die electio das eine, die reprobatio das andere Glied der Prädestination gewesen und ihm beides so mit voller Klarheit ins Bewußtseyn getreten, so würde er vielfach Gelegenheit gehabt haben, dieß auszusprechen, z. B. S. 1114., wo er davon handelt, daß das Evangelium den Einen ein Geruch zum Leben, den Andern ein Geruch zum Tode wird. Allein er geht sowohl hier, als S. 1118. darüber hinweg, wo er aus Cap. 8. eine Reihe loci communes zieht. Aber er ist auch noch weit entfernt, an der Stelle Anstoß zu nehmen, aus welcher er später eine gewisse Freiheit des geschöpflichen Willens mit so viel Feinheit deducirte. Während er nämlich da V. 44. das ἐκ τῶν ἰδίων auf einen in dem Teufel selbst liegenden Grund des Bösen bezieht und in der früher mit so viel Nachdruck geltend gemachten alleinigen Wirksamkeit Gottes eine Schranke annimmt, erklärt er jetzt ganz einfach: „Ex

a) 1053. u. 1106.

b) 1102. Ein Anklang an Luther's Unterschied zwischen Gottes offenbarem und verborgenem Willen, der aber nicht durchgeführt ist.

propriis, scil. cum nihil proprie in natura satanae spiritus s. agit" a). — Und ebenso kömmt er über Joh. 15, 22. nicht ohne Spitzfindigkeit hinaus. „Est enthymema: si non venissem, peccatum non haberent, i. e. non fuissent convictae eorum conscientiae, ut sentirent incredulitatem esse peccatum, quia verbum non habuissent, quod in iudicanda conscientia sequitur. Nunc autem ipsorum conscientiae iudicantur; cognoscunt, incredulitatem esse peccatum. — Haec autem omnia eo pertinent, ut intelligatur, quam sancte fides exigatur. Nam si peccatum est incredulitas, non modo servabit pater, qui sibi credunt, sed praecipit etiam, ut credamus b)".

Die fides selbst wird ganz wie im Entwurf und in den Hypotyposen beschrieben und aus der Wirksamkeit des heil. Geistes abgeleitet c). Aber die Rechtfertigung wird bei der Erklärung von Cap. 3. geradezu mit der Wiedergeburt identificirt und der actus forensis dabei verhältnißmäßig noch mehr als in den Hypotyposen zurückgestellt d). Kraft und Wirkung des Todes Christi besteht in der Tödtung des alten Menschen e). Glaube und Liebe sind des Gesetzes Erfüllung und sein Ende f). Heißt die letztere ein neu Gebot, so zeigt Christus damit nur, wie die Gerechtfertigten das Gesetz gebrauchen sollen, nämlich nicht als Mittel, sondern als Zeugniß ihrer Rechtfertigung g). Dasselbe muß geistlich verstanden und im Glauben erfüllt werden, wie jenes Gesetz vom Sabbath h). Darin und in der

a) A. a. O. 1127.; vgl. Galle 279.
b) C. R. XIV, 1192.
c) 1098 u. 1128., wo eine treffliche Ausführung über den Unterschied zwischen wahrem und falschem Glauben.
d) 1079 u. 1081. — e) 1210. — f) 1158. — g) 1167 f. — h) 1111.

dem Allen vorauf= und hienieden fortgehenden Vergebung der Sünde durch die göttliche Gnade besteht die Wahrheit und Freiheit des christlichen Lebens [a]), welches in einer bestimmten, von Gott selbst festgestellten Ordnung verläuft [b]). Die Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe bildet die Kirche, das Reich Christi, welches nicht in äußeren Geberden, sondern darin besteht, daß die Herzen von seiner Kraft und seinem Geiste regiert und mit Weisheit, Gerechtigkeit und Friede erfüllt werden [c]). Als er zum Vater ging, hat er die Herrschaft in ihm angetreten, und wie er, obwohl gestorben, sie behält in Ewigkeit, so werden, die in ihm sind, durch den Tod ins Leben eingehen [d]). Solches Alles verbürgt und zu dem Allen stärkt uns sein Wort, welches, weit entfernt, nur eine neue Lehre zu seyn, Kraft ist und Leben und nur durch den heil. Geist verstanden, nur richtig beurtheilt wird, wenn Christus im Herzen lebt [e]).

Es ist falsch, wenn Bretschneider meint [f]), Melanchthon polemisire in diesem an biblisch-theologischen Entwickelungen so reichen Commentare gegen Erasmus in seinem Buche de libero arbitrio. Dasselbe erschien erst im Sommer des Jahres 1524, nach jenem merkwürdigen Briefe, in welchem Luther ihm Frieden geboten und sein bisheriges eher feindseliges Betragen verziehen, aber gewünscht hatte, er möge von nun an schweigen, so wie er selbst auch schweigen wolle [g]). — In der Antwort ferner auf den Brief, in welchem Erasmus sein Urtheil über die Hypotyposen ausspricht und die Gründe angibt, weßhalb er jenes Buch geschrieben [h]), ist Melanchthon damit gar nicht unzufrieden; im Gegentheil — es sey Tyrannei, Je=

a) 1121 f. — b) 1131. — c) 1154, 1208. — d) 1155. — e) 1057, 1199 u. 1209. — f) C. R. XIV, 1043. — g) de Wette, II, 498. — h) C. R. I, 667.

mandem zu verbieten, in der Kirche seine Meinung über Glaubenssachen (de religione) abzugeben. Mischen sich nicht Privataffecte ein, so muß dieß Allen freistehen. Und des Erasmus Mäßigung habe sehr gefallen, wenn er auch hie und da etwas schwarzes Salz eingemischt a). — Daß dieß keine leeren Worte waren, geht aus der fast gleichzeitigen Aeußerung gegen Spalatin hervor b), er freue sich fast, daß Erasmus den Kampf aufgenommen; denn er verlange dringend, daß die Sache, welche offenbar der Hauptpunct der christlichen Religion (caput rel. chr.) sey, sorgfältig erörtert werde, und habe lange gewünscht, daß Luther hierin einen einsichtsvollen Gegner finde. Sie muß ihm also doch bereits um diese Zeit nicht mehr so ausgemacht wie früher erschienen seyn, und vielleicht haben wir, abgesehen von Erasmus Gegengründen, darin eine Nachwirkung von der eingehenderen Beschäftigung gerade mit dem johanneischen Evangelium zu erblicken, welches doch in einen andern Ideenkreis einführt. Jedenfalls spricht für jene Ansicht die epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae, welche Melanchthon, als er im Juni 1524 auf der Rückreise aus Bretten nach Wittenberg mit Landgraf Philipp zusammengetroffen war, auf dessen Verlangen gewiß alsbald nach seiner Heimkehr verfaßte c).

Auch hier führt er den ganzen reformatorischen Kampf auf zwei Hauptstücke zurück, nennt aber als das erste gleich das Wesen der christlichen Gerechtigkeit oder wahren Frömmigkeit d). Das Evangelium ist die Predigt der Buße

a) C. R. 1, 675. — b) 674.
c) C. R. I, 703 ff.; Strobel, neue Beitr. IV, 2, 88 f.
d) Vergl. das Iudicium de iure reformandi von 1525, das. 768: „So wissen wir in der Wahrheit, daß aller Streit ob diesem einigen Artikel ist, daß wir lehren, daß wir durch Glauben an Christum, nicht durch unsre eigne Werke und Verdienst Vergebung der

und Vergebung der Sünden, also schon hier der Begriff, um dessen willen er später im antinomistischen Streite so schmählich verketzert wurde. Die wahre christliche Gerechtigkeit besteht darin, daß das erschrockene Gewissen (confusa conscientia) durch den Glauben an Christus aufgerichtet und inne wird, daß es um seinetwillen Vergebung der Sünden empfange. Dieß Alles wirkt in den Herzen der heil. Geist und die so erlangte Gerechtigkeit fällt zusammen mit dem ewigen Leben, welches Christus Joh. 17, 3. beschreibt. Denn die Erkenntniß Gottes ist dort weder die, welche die Vernunft sich einbildet, wenn sie von Gott spricht, noch auch die bloße Kenntniß seiner Gebote, sondern eben jene Furcht vor ihm und jene Zuversicht zu ihm, welche die Ruhe und Zufriedenheit (securitatem) erzeugt, die die Kräfte des freien Willens nimmer gewähren. So wenig nun auch dem letzteren zugeschrieben wird, so wenig tritt doch jetzt die Prädestination noch in den Vordergrund, wie früher. Und das gewiß nicht bloß deßhalb, weil das Ganze eine mehr populäre Exposition seyn sollte. Wäre Melanchthon noch so fest wie damals von der fundamentalen Bedeutung dieser Lehre überzeugt gewesen, er würde so gut wie Luther a) daran gehalten haben, daß dieselbe

Sünden erlangen und daß man sich gewißlich deß trösten soll und darauf verlassen, daß wir um Christi willen, nicht durch unser Verdienst Gnad erlangen" u. s. w.

a) De servo arbitrio, cap. 21: „Ultra dico, non modo quam ista sint vera, verum etiam quam religiosum, pium et necessarium ea nosse. His enim ignoratis neque fides neque ullus Dei cultus consistere potest. Nam hoc esset vere Deum ignorare, cum qua ignorantia salus stare nequit." — Cap. 22: „Fides Christiana prorsus extinguitur, promissiones Dei et universum evangelium penitus corruit, si doceamur et credimus non esse nobis sciendam praescientiam Dei necessariam necessitatemque faciendorum."

nicht zu verhehlen, sondern öffentlich zu predigen sey, weil sonst die wahre religiöse Erkenntniß untergehen müsse. Ueberdieß ließe sich einem Manne wie Landgraf Philipp schon etwas zumuthen. Statt dessen berührt er, ohne den Namen zu gebrauchen, die Sache nur, indem er daran erinnert, wie der Glaube (2 Theff. 3, 2.), so sey auch die christliche Gerechtigkeit nicht Aller, sondern nur Weniger Eigenthum, welche Gott gleichsam aus der Welt erwählt (velut e mundo evocat). Fragt man, was mit denen wird, welche die Gerechtigkeit nicht haben: sollen sie sündigen und Alles ungestraft verüben, bis Gott sie umwandelt? Mit nichten; denn Paulus lehrt, daß den Ungerechten das Gesetz gegeben sey, was denn die Nothwendigkeit der menschlichen Gerechtigkeit begründet, durch deren Zucht die Gottlosen gezügelt werden müssen [a]).

Sagt man, Melanchthon habe sich doch zu der Prädestinationslehre der Hypotyposen bis 1525 öffentlich bekannt, weil da die letzte Ausgabe derselben erschienen sey [b]), so übersieht man, daß, wie auch Bindseil in einem tabellarischen Conspectus ihrer siebzehn verschiedenen Ausgaben nachweist [c]), er selbst nur noch die dritte, in der ganzen Reihe die siebente von 1522 besorgt hat. Sie wollte er eigentlich ganz umarbeiten [d]), und in welchem Sinne er das gethan haben würde, ergibt sich aus dem oben mehrfach Bemerkten. Nachdem er aber jetzt nicht dazu gekommen war, zog er die Hand von seinem Werke ab und ließ

a) C. R. I, 706 f.
b) Galle, 274.
c) C. R. XXI, 72.
d) An Spalatin, 10. Mai 1522: „In hypotyposibus meis locum unum atque alterum dilucidius exposui: rationem liberi arbitrii et libertatis christianae. Eram id in omnibus facturus, sed nunc non sinebant occupationes aliae." C. R. I, 572.

geschehen, was er nicht hindern konnte, daß baseler, straßburger und augsburger Drucker dasselbe von 1523—1525 noch in acht verschiedenen Ausgaben vervielfältigten a). — Mußte er sich's doch gefallen lassen, daß wahrscheinlich ein Flacianer in Magdeburg oder Jena um 1550 die Hypotyposen von 1522 mit Luther's Elogium auf dem Titel wieder abdrucken ließ, sey es, um bloß zu verhüten, daß dasselbe nicht auf die späteren Umarbeitungen bezogen würde, die diesen Leuten ein Dorn im Auge waren, sey es, um den Verfasser zu ärgern und ihm zuzurufen: „Gedenke, wovon du gefallen bist, und thue die ersten Werke b).

Kurz: es liegt kein ausdrückliches Zeugniß vor, daß Melanchthon sich auch nur bis 1525 zu der in den Hypotyposen vorgetragenen Ansicht von der absoluten Nothwendigkeit aller Dinge durch Gott und der davon abhängigen Prädestinationslehre vollständig bekannt hat. Während Luther dieselbe gegen Erasmus mit seiner ganzen Energie vertritt und mit rücksichtsloser Entschiedenheit dabei alle die Sätze behauptet, welche später von lutherischen Theologen dem calvinischen Systeme zum Vorwurf gemacht wurden, bezüglich wieder gemacht werden, war der Freund bereits seit mehr denn Jahresfrist in sichtbares Schwanken gerathen und fühlte sich auch wohl deßhalb mit so isolirt, daß es ihm vorkam, als lebe er in einer Wüste c). Aus

---

a) Aehnlich verhielt es sich mit den wiederholten Abdrücken des von Luther herausgegebenen Commentars zum Römerbriefe.

b) Feuerlin, bibl. symb., ed. Riederer, I, 226. — Strobel, Litterär-Geschichte der Loci, 45.

c) An Camerarius, 31. Oct. 1523: „Ego hic vivo non aliter atque in solitudine. Sodalitia πλὴν τῶν ἀγοραίων fere nulla, quibus ego nullo modo delector. Itaque domi velut claudus sutor desideo, quod in tali valetudine mihi permolestum est." C. R. 1, 683.

diesem Zustande der ἐποχὴ ging dann, gerade durch Luther's Heftigkeit mit veranlaßt, der erste positive Versuch zur Umbildung jener Lehre, damit aber auch seines ganzen Systems hervor, welchem wir in dem Commentare zum Kolosserbriefe von 1527 begegnen. In dem Entwurfe zu den Hypotyposen vielfach noch milder, hat er die Sache in diesen selbst bis 1522 so weit geführt, daß er nicht mehr darüber hinaus kann. Schon im Commentare zum johanneischen Evangelium von 1523 macht er Halt. Dann tritt jene Zurückhaltung ein, die ihn auch im Streite Luther's mit Erasmus äußerlich ruhigen Zuschauer bleiben läßt, während er im Innern bald vom tiefsten Schmerz gequält wird über die dabei von beiden Seiten hervortretende Bitterkeit a).

Doch wir brechen ab und verweisen nur noch, was die den Hypotyposen, mithin auch dem Entwurfe, bei allen ihren Mängeln zum Grunde liegende tiefe und großartige Anschauung vom Christenthum überhaupt betrifft, auf den die erstern behandelnden Abschnitt in der vor Kurzem erschienenen Geschichte der protestantischen Dogmatik von Gaß b). Mit wahrer Meisterschaft legt der Verfasser dar, wie hier Melanchthon die ganze Thesis der Reformation behandelt, wie ihm das Christenthum nur insofern ist, als es wirkt, wirkt, nur insofern es seine Verheißung wahr macht, also mittheilt, was der Mensch zu seinem Seelenheil bedarf, und mit wie weitem freiem Blicke, mit wie reinen Händen er sich bemüht, den Schatz desselben zu heben und zur Geltung zu bringen. — Deutet doch darauf selbst der Spruch 1 Kor. 4, 20. hin, mit welchem die Hypotyposen

a) C. R. I, 793.

b) Berlin, bei Reimer, 1854, I. S. 23 f.; vergl. auch Heppe, die confessionelle Entwickelung der altprotest. Kirche, S. 23 f.

wie mit ihrem eigentlichen Finalthema schließen und welchen Spalatin's Uebersetzung recht bezeichnend dahin erweitert:

„Das Reich Gottes stehet nicht in der Rede, sondern in der Kraft, Tugend, oder dem Wesen und Leben" a). —

c) Vergl. an Camerarius, 1525: „Ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam τεθεολογηκέναι, nisi ut vitam emendarem." C. R. I, 722.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zu Eusebius' Kirchengeschichte.

Von

D. W. Hollenberg in Berlin.

Es war eine dankenswerthe Arbeit Schwegler's, die Kirchengeschichte des Eusebius uns in einer Handausgabe vorzulegen, die mit Tact und Besonnenheit das reichlich vorhandene handschriftliche Material abwägt und benutzt. Denn gerade an der richtigen Würdigung der Ueberlieferung fehlte es bisher den Herausgebern am meisten, wie schon der erste Blick in die burton'sche Ausgabe lehren kann. Während indeß diese Seite der Aufgabe bei Schwegler eine im Ganzen so wohlgelungene Lösung gefunden hat, so ist eine andere Seite, ich meine die Herbeischaffung neuer handschriftlicher Grundlagen oder die Berichtigung der vorhandenen Hülfsmittel schon deswegen von demselben außer Acht gelassen worden, weil eben eine Handausgabe als das nächste Bedürfniß erkannt worden war und befriedigt werden mußte. Und doch liegt gerade in der Beschaffenheit der bis jetzt vorhandenen Collationen ein so sehr fühlbares Hinderniß an der richtigen Constituirung des Textes. Daß z. B. die pariser Handschriften nur ungenau collationirt sind, sieht man an einigen Proben, die Walz in seiner Recension der schwegler'schen Ausgabe (Gersdorf's Repertorium) vorgelegt hat. Von dem codex Venetus h (Nr. 338.) hatte schon der englische Herausgeber Burton hier und da die Vermuthung

ausgesprochen, er sey von dem Collator nur mit geringer Sorgfalt verglichen worden. Ganz bestimmt aber erhebt Schwegler diesen Vorwurf gegen die Collation des h; man vergl. p. VI: magis fortasse eluceret codicis h praestantia, si nobis praesto esset diligentior huius libri collatio; at enim vero istius collatoris neglegentia et socordia adeo multis proditur indiciis, ut Burtonus ipse interdum de eius fide dubitet. Als ich nun im Sommer dieses Jahres mich einige Wochen lang in Venedig aufhielt, erwachte in mir der lebhafte Wunsch, mich selbst durch wiederholte Vergleichung dieser vortrefflichen Handschrift von dem Grade der Sorgfalt zu unterrichten, mit der sie collationirt worden. Es gelang mir durch die seltene Zuvorkommenheit des Herrn Bibliothekars Valentinelli, in der kärglich zugemessenen Zeit vier Bücher der Kirchengeschichte nach einem Exemplare der schwegler'schen Ausgabe durchzucollationiren; doch mußten, um dieses möglich zu machen, besonders im vierten Buche manche Citate, die sich schon in einem hinlänglich guten Zustande befanden, übergegangen werden. Die Resultate der Vergleichung, welche ich hiermit vorlege, werden es aufs klarste darthun, daß die von Burton veranlaßte Collation ganz ungenau und flüchtig gearbeitet ist. Im buchstäblichen Sinn ist keine Seite ohne Fehler. In manchen Fällen ist die Handschrift nicht richtig gelesen worden, in den meisten Fällen aber ist dem Collator die Abweichung des Codex von seinem Exemplar geradezu entgangen. Dieses Exemplar aber war, wenn nicht Alles trügt, eine Ausgabe Heinichen's. Denn wenn eine Lesart aus h im burton'schen Apparat notirt wird, die gar nicht da steht, so ist in der Regel H (die editio Heinicheniana) damit in Uebereinstimmung. Burton mußte ja voraussetzen, daß das durchcorrigirte Exemplar ein treues Bild der Handschrift sey, und konnte dann e silentio argumentiren. So sind eine Menge falscher Angaben entstan-

den. Was meine Revision des Codex betrifft, so habe ich sie mit Sorgfalt vollzogen, obgleich ich nicht leugnen will, daß mir hier und da noch etwas entgangen seyn kann. Auch diejenige diversitas des h glaubte ich nicht übergehen zu dürfen, quam e librariorum mendis obortam esse facile apparebat, weil der Willkür dabei noch zu viel Spielraum gelassen wird. Die dabei üblichen sic habe ich mir erspart. Nur im Betreff des ν ἐφελκ., das sich überaus häufig in der Handschrift findet, glaubte ich freier verfahren zu dürfen. Zur größeren Sicherheit habe ich nicht nur die Stellen angegeben und berichtigt, in denen aus h Falsches mitgetheilt wird, sondern die ganze Abweichung von der schwegler'schen Ausgabe vorgelegt, so jedoch, daß ich in den Fällen, in denen größere Verschiedenheiten stattfanden, auf die aus h unten richtig angeführten Varianten mich bezog.

Was ferner noch den Codex selbst betrifft, so ist er im Ganzen sorgfältig geschrieben und wohlerhalten. Mehrere Löcher und Eckenschnitte, die das Pergament jetzt zeigt, waren schon vorhanden, als die Abschrift gemacht wurde, und sind sorgsam berücksichtigt worden. An Rasuren und Correcturen fehlt es nicht ganz. Die Schrift ist nicht uncial, wie ich sie bei einem Codex des zehnten Jahrhunderts erwartete, sondern schon flüchtiger und zeigt einen mittlern Charakter.

Was den Werth dieser handschriftlichen Quelle anlangt, so würde ein genaueres Urtheil auch die Revision der übrigen Bücher voraussetzen. Doch scheint mir schon jetzt Jeder, der Verschreibungen und dergleichen billig zu beurtheilen weiß, zugeben zu müssen, daß die Handschrift h durch genauere Collation an Ansehen und Werth gewonnen hat. Das Genauere will ich den gelehrten Kennern und Bearbeitern des Eusebius zu entscheiden überlassen.

Erstes Buch.

p. 3. Z. 4. In der Ueberschrift steht *Βιβλίον Ā* anstatt *λόγος*, in den folgenden Büchern wird in derselben Weise auch *βίβλος* gebraucht, nie *λόγος*.

Während der Schreiber allen folgenden Büchern eine Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel vorausschickt, so hat er dieß beim ersten Buch unterlassen. Doch finden sich am Rande Kapitelbezeichnungen durch Zahlbuchstaben, meistens mit einer marginalen Angabe des Inhalts. Beim ersten Kapitel des ersten Buches jedoch (*τίς τῆς ἐπαγγελίας ὑπόθεσις;*) fehlt diese Angabe.

p. 3. Die Abweichungen in Zeile 11: *καὶ κατά* und 15: *προσέπι* sind richtig angegeben; 17. aber steht *καὶ ὁποῖα καθ' οἴους τε χ.*, wie in aeq. — 22. *ἡμῶν* steht auf dem Rande.

p. 4. *ἀλλά μοί γε συγγνώμην εὐγνωμονῶν.* — 2. *μείζονα.* — 9. *προανατείναντες.* — 10. *σκοπῆς.* — 12. *ὑπόθεσιν λυσιτελεῖν.* — 14. *λειμόνων* (!). — *ἀπανθησάμενοι.* — 16. *τῶν δ' οὖν.* — 17. [*καὶ*] *ἔτι κτλ.* — 21. *φιλοτίμως*, ganz unzweifelhaft so zu lesen, Schwegler hat also das Richtige vermuthet. — 22. *ἀναφανθήσεται.* — 25. *ἃ ἄρξεταί γε μὴν ὁ λ.*

p. 5. 1. *τὸν* [*σωτῆρα*] *Χριστὸν ἐπινοουμένης* [*ὑψηλοτέρας τε*] *καὶ κρ..... τε ἢ θεολογίας. καὶ γὰρ*[*οὖν*] *τὸν κτλ.* — 3. *τὴν ἱστορείαν.* — 4. *καὶ τῆς προσωνυμίας.*

Das zweite Kapitel wird nur durch eine Randbemerkung kenntlich gemacht. Sie ist kürzer, als die Ueberschrift der Ausgabe und lautet: *Περὶ τῆς κατὰ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν θεϊκῆς ὑπάρξεως.* Die Angabe bei Burton I, LXXXVII. c ist also falsch. — 12. *ἐν* fehlt. — 13. *ἐντελὴς ἡμῖν* [*ἐντεῦθεν*] — *διήγησις.* — 15. *ταὐτῇ δὲ* [*ἤδη*] *καὶ κτλ.* — 18. Das *Γ* ist ein rother Buchstabe. *τῆς* fehlt. — 22. *ἔγνω ἡ*, so steht da und nicht *γνώμη*. — 26. fehlt *πρῶτον καί.*

p. 6. 3. *τῶν γενητῶν* — *βασιλέα τὸν τὸ κ.* — 8. *Μω-*

σῆς und diese Schreibung wird ganz consequent beobachtet. — 11. ἄλλῳ [ῇ] τῷ ϑ. — 14. δ'ἐγγυᾶται. — 15. αὐτὸς εἶπεν καὶ ἐγενήϑησαν. — 16. τὸν μὲν πατέρα τῶν ὅλων. — 17. βασιλικῷ. — 19. ὑποτάξεσιν. In 20. u. 23. richtig vermerkt.

p. 7. 3. εἰ γὰρ οὖν μηδεὶς ἐπιτρ. λ. τ. ἀγένητον κτλ. — 5. γενητοῦ. — 18. ἰδοὺ γὰρ [τὸν] ϑεόν κτλ. — μου ἡ ψυχή. — 20. ἐπειδὴ καὶ τούτων ὅτε τοῖς ἀνϑρ. καραφαίνεται. — 25. ὑπάρχων. — 27. καὶ οὐκ ἄλλως.

p. 8. 5. νυνὶ παρεγενόμην — ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ. — 7. λῦσαι τὸ ὑπ. — 9. Μωσῆ κεχρ. — 12. λῦσαι. Hinter τὸ υπόδημα haben noch etwa drei Buchstaben gestanden, welche wegradirt sind. — 14. ὁ ϑεὸς τοῦ πατρός σου, [ὁ] ϑεὸς Ἀ. — 17. Falsch ist γεννητῶν für γενητῶν notirt. — 22. καὶ [οἱ] δυν. γράφουσιν δικ. — 23. Es fehlt δι' ἐμοῦ. — 28. ἐτίϑη πηγὰς τῆς ὑπ. οὐρ.

p. 9. 1. εὐφραινόμην δὲ ἐν προσώπῳ. — 2. εὐφραίνετο. — 5. καπερ. (ϑα) — 8. εὐϑὺς μέν γε ἐν ἀ. — 10. ἐπίκειρον. — 13. fehlt βίον. — 16. ἀλλ' οὐδὲ — ἐπὶ ἐρημίαις. — 17. ἀπεινεῖς, solche orthographische Verirrungen sind sehr häufig in der Handschrift. — 23. ἐπὶ πᾶσι [ϑεόν]. — 25. καὶ πυρπόλησιν. — 28. χαλαιπωτάτην. — 26. ὅτι δὴ καὶ πολὺς ἦν κτλ.

p. 10. 1. ὁ τῆς κακίας καιρός, neue Variante. — 3. πρωτότοκος τοῦ ϑεοῦ σ. desgl. — 4. τό, τε δὲ καί κτλ. — 8. ὅλον τε ἔϑνος ἐπὶ γῆς. — 9. auch richtig angegeben. — 10. ἔτι τε ταῖς π. — Weiterhin fehlt τοῦ. — 12. νοη — τῶν, etwa drei Buchstaben haben früher da gestanden. — 13. τάς fehlt. — 17. ἀπεινοῦς. — 18. siehe unten. — 21. ἀρετῶν. — 25. πέπονϑεν. — 28. ϑαύματα, ἐπὶ δέ κτλ.

p. 11. 1. καὶ ἐπὶ πᾶσιν τὴν εἰς οὐρ. — 3. siehe unten. — ἀνϑρωπινώτε[ρον]. — 5. Wortfolge unten. — 11. ὡς[ει]

υἱὸς ἀνϑρ. ἐ. ἦν, κ. — 18. Ἰησοῦ [es folgt am Rande τοῦ] Χριστοῦ κτλ.

Wo das dritte Kapitel beginnt, hat der Rand die Inhaltsangabe: ὅτι τὸ ὄνομα τοῦ ΙΥΥ ἐτίμητο ἄνωθεν. — 25. τό fehlt. — 29. χρησμῷ τῷ φήσαντι κτλ.

p. 12. 1. παραδούς. — 2. τοῦ ϑεοῦ — ἐπιφημήσας (!). — 13. Ναυῆ, nicht wie unten bemerkt. — 21. ἡμῶν ausgelassen. — 23. προανεφώνουν. — 25. προμαρτυρόμενος. — 27. οὗ εἴπομεν (?).

p. 13. 9. τῶν fehlt. — 13. τὸ μηδένα ποτὲ τ. σ. — 26. παρ᾽ αὐτοῦ λ. — 28. γενομένοις.

p. 14. 3. σκιάς. — 6. αὐτῷ. — 8. siehe unten. — 11. ἀνεφώνει λέγων. — 13. Zwischen ἐμίσησας und ἀνομίαν standen noch einige Buchstaben, die radirt sind. — 14. ἔλεον ἀγ. — 18. τῷ ἐνϑῷ — παρ᾽ ὧν καὶ τ. — 20. ἀλλαχοῦ δέ που ὁ κτλ. — 26. ἅ[να am Rande] δεδειγμένος.

p. 15. 3. τοῦ ausgel. — 10. νῦν παρὰ τοῖς ἁ. — 12. ὡς. — 13. λογο — ν (zwei Buchstaben radirt). — 14. τήν τε σεβ — [ὑπ] ειληφότα — ὡς [für ὡσάν]. — 15. πάντων. — 16. καϑοσιωμένου.

Am Rande steht bei Kap. 4: ὅτι μὴ νεώτερος μηδὲ ἐξενίζων ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας.

p. 27. τοὺς λοιποὺς διαφ. ἀνϑρώπους συστᾶσαν ὑπονοήσειέν τις; die Collation ist hier unrichtig. — 28. ist dagegen richtig.

p. 16. 1. οὐ μικρὸν οὐδ᾽ ἀσϑενές, οὐδ᾽ ἐ. κτλ. — 2. πάντων τῶν ἐϑνῶν. — 3. παρὰ τοῦ ϑ. — 8. ἑώρακεν. — 23. Nicht δ᾽, sondern deutlich δή. — ἐκείνους ἐπὶ δ. — 26. τὸν Χριστιανόν. — 28. ἀνδρείᾳ.

p. 17. 2. οὐδέ. — 4. ἁπάντων fehlt. Wortstellung ἀρξάμενος Μωσῆς — παρέδωκεν. — 7. Nach dem Compendium Ἰσραήλ [ΙΗΛ]. — 9. ἐπωνυμίας. — 13. δή

ist nicht ausgelassen. — 15. χρόνῳ fehlt, ebenso γέ, das erst nach πρό folgt. — 17. τοῦ θείου φασκ. λ. — 19. οὗτος δὲ ἦν αὐτός κτλ. — 30. ἐνεργεστέροις.

p. 18. 3. ἂν εἴη fehlt.

Der Anfang von Kap. 5. ist nur durch $\overline{E}$ bezeichnet. Die Inhaltsangabe fehlt. — 16. richtig angegeben. — 21. καὶ κυρ. ἡμ. — πρώτης ἀπογρ. — 22. Κυρινίου, ebenso ι in 23. u. p. 19. 2. — 24. Ἰώσηππος, so stets geschrieben.

p. 19. 7. Σαδδόδοκον, nicht wie unten. — 11. τάδε.

Am Rande als Inhalt von Kap. 6.: ὅτι κατὰ τοὺς χρόνους τῆς θεοφανίας αὐτοῦ ἐξέλειπον οἱ Ἰουδαίων ἄρχοντες κατὰ τὰ προειρημένα παρὰ τ. προφ. — 22. ἐκλίψειν. — 24. ἔσεσθαι ἐθνῶν. — 27. ἐπιτρέπεται.

p. 20. 2. accent. Ἀφρικάνος. — 7. πτωχόν. In Zeile 4. ist unten das Richtige, aber Ἀσκαλωνίτου hat auch unsere Handschrift, und ist daher nicht unter die ceteri zu setzen. — 8. Ἰδουμαίων. Weiterhin gegen die Angabe τούτου γίνεται κτλ., ohne das Wort παῖς. — 14. ὑπό. — 19. ἄχρι. — 21. τῶν δ' ἐκ πρ. — εἰς ἐκεῖνον. — 25. αὐτίκα δ' οὖν.

p. 21. 3. Ῥωμαίων Αὐγούστου τε β. — 6. τῶν ἀπὸ Ἰουδ. — 7. ἐκ fehlt; in der Note ist 6 wohl ein Druckfehler. — 9. ἀξιόχρεον. — 13. ἱερέων. — 17. ταὐτὸν δὲ κ. — μετὰ τὸ κτλ. — 21. περιειλήφ. — 23. ἡμῶν fehlt. — 24. γενέσεως — ταῦτα δὲ ἡμῖν.

p. 22. 2. περὶ τῆς δοκούσης εἶναι παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς διαφωνίας ἕνεκεν τῆς τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίας. — 7. ἕκαστος — ἀγνοίᾳ τοῦ ἀληθ. — 9. Ἀριστίδῃ. — 11. τὰς μὲν δή. — 12. ἦν δὲ αὐτός. — 13. τοῖς ῥημ. ἐκτιθ. — 16. ἔτι γὰρ οὐδέπω ἐδέδοτο. — 18. μένῃ τοῦ μ. Die Wortstellung ist nicht abweichend. — 21. τῶν ὡς γεγ. — 24. ἀναστάσεσιν.

p. 23. 4. ἐναλλαγήν. — 7. Μελχεί; die Auslassung des

Folgenden ist richtig bemerkt. — 8. Ἠλεί. — 11. τό fehlt. — 16. ἐκ δή. — 18. fehlt τὸ γένος. — 22. ευρήσωμεν.

p. 24. 4. υἱὸς ἦν, fehlt ὅς. — 6. richtig. — 12. εἰδωλίου. — 15. ἔθνεσιν. — 18. ἠτύχησεν. — 19. διαδόδεται. — 21. ὑπ' Ἀντωνίου σεβαστοῦ καὶ συγκλ..... βασιλείαν. Ganz unrichtig und sorglos früher collationirt. — 24. ἄχρι προσηλύτων. — 26. συνεξελθόντων. — 27. τοῦ τῶν Ἰσρ.

p. 25. 2. ἀναγαγεῖν. — 3. γειόρας. — 4. ὀλίγοι δέ. — 6. συγγενείας — ᾧ ἐνετύγχανον. — 10. ἔχοι. — 12. ἀμάρτυρός ἐστι. — 24. εἰς φυλήν.

p. 26. Kap. 8: Πῶς Ἡρ. τοῖς παισὶ ἐπεβούλευσεν καὶ ποίῳ τρόπῳ τελευτᾷ. — 7. ἐρωτήσει — διαπυνθανομένου. — 12. οὐ. — 17. ὁμίλιξιν. — 21. τὰ ἐπίχειρα. — 23. ἔτι αὐτὸν ἐν τ. β. — 24. ἐπειδεικνῦσα.

p. 27. 4. χείρων. — 5. τὴν κατ' αὐτὸν β. — 7. παρηνόμησεν. — 10. ἦν γὰρ καί. — 12. παρὰ τὸ ἦ. — 13. ἐμποιοῦ[σα]; es beginnt nämlich Fol. 13 a. — 14. siehe unten. — 16. πρόκειται, also auch unrichtig angegeben. — 19. παρὰ πλήσια τὰ περὶ [τοῦ]. Das Citat aus Josephus ist übergangen.

p. 29. 3. ἑαυτοῦ. — 6. γέγονεν τῆς Ἡρ. τελ. — 7. richtig, ebenso 11. u. 12.

Der Anfang des neunten Kapitels ist, nach dem beigesetzten Buchstaben, Zeile 21. ὁ δ' αὐτός; die Inhaltsangabe stimmt ganz überein und steht gegen Zeile 24. — 22. Τιβερίου. — 23. καθ' ὅλου ἀρχὴν διαδ. $\overline{Z}$ ἐπὶ $\overline{N}$ ἔτεσιν. — 24. Wortfolge wie in eg. — 27. ἐχθές.

p. 30. 1. δ' οὖν — ὑπατίας. — 16. ἐτῶν $\overline{Λ}$ — ποιεῖ τε. — 20. λιτουργίας. — 22. καὶ ὁ μετ. — 23. καθαιρουμένων. — 24. τοῦ fehlt. — 28. ἀρχεολογίας. — 29. Οὐαλέριος mit einem λ und Ἄνανον.

p. 31. 1. *Φαβεί*. — 5. *καί* fehlt. — 7. *τέτρασιν*. — 8. *ἐναύσιον* und *ἐπιτελ*. — 22. und 23. richtig. — 25. *γεγαμημένην*. — 26. *Πετρείων*. — 28. *αἱρεῖται*, so viel ich sehen kann, nicht *αἱρ*.

p. 32. 7. *Γαλιλαίας πόλιν*. — 18. *ἠρέσθησαν*. — 19. *πειθανόν*. — 20. *ἐοίκεσαν*. — 21. *ὑπ' αὐτοῦ γ*., also auch ungenau. — 23. *πεμφθεὶς εἰς τὸ πρ*. In 24. fehlt das erste *τοῦ* natürlich nur. — 25. *ἱστορείαν*.

p. 33. 4. *ἐνδείξει* (η). — 5. *ἐπαύσαντο*. — 9. *ὡμμασμένων* — *ἐπέλειπε*. — 12. *κατ' αὐτόν*. — 17. *τῷ*. — 18. *τῶν δὲ Ο*. — 21. *π*. [δ] *Π. Γαλάταις γράφων*. — 23. *ὑποτυπόσεων*.

p. 34. 1. *ἑβομήκοντα*, eine zweite Hand hat δ hinzugefügt. — *ὁμόνυμον*. — 7. *ευρης*. — 9. u. 11. richtig.

Die Inhaltsangabe ist *περὶ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Αὐγάρου*. — 22. richtig. — 23. *Ἄκβαρος*, nicht *Ἄγβ*., auch im Folgenden immer so.

p. 35. 3. *γίνεται*. — 4. *δ' οὖν*. — 5. *θεραπείαν*, aber das *ν* ist durchstrichen. — 6. *ὑποσχόμενος*. — 8. Beides richtig. — 10. Gegen die Angabe *τὰ Ἔδεσσα*, wie e. — 14. *τηνικάδε* — *γραμματοφυλακίων*. — 19. *μεταβληθησῶν*.

Die Inhaltsangabe mit Uncialen. — *γραφήσης* — *πεμφθήσης* — *Ἀνανίου*. — 22. fehlt *Ἐδέσσης*. — 26. *ἐκβάλλειν*. — 27. *ἀνεγείρεις*.

p. 36. 3. *πρόσραι*, *καί*. — 4. *οἱ Ἰουδ*. — 5. *σοῦ* fehlt. — Zeile 7—10. fehlen. Auch die folgende Ueberschrift ist in Uncialen. — 11. *παρὰ Ἰησ*. — *τοπάρχου Ἀκβάρου*. — 13. *πιστεύειν*. — 15. *μέ* fehlt. — 23. *ἀποστ. ἐντ*. — *καθὰ ἐπέστειλεν*. — 25. *καὶ πᾶσαν μαλ*.

p. 37. 2. *ἐστιν*. — 5. *κατέμενεν*. — 7. *ἀγαγεῖν*. — 8. *αὐτόν*, fehlt *τὸ πάθος*. — 9. u. 16. richtig. — 17. *ἰάσηται* — *σοι* steht auf dem Rande. — 23. *τῶν Ῥ*.

p. 38. *ἤκουσto αὐτὸ π*. — 13. 15. 17. 18. 20. 21. richtig

angegeben. — 22. μικρότητος. — 23. Das αὐτοῦ steht nicht da. — 24. ἀπέθετο — ἑαυτοῦ.

p. 39. 1. ἀνήγειρεν. Im Uebrigen 1. u. 4 richtig. — 5. ἐπράχθη δέ. Die Unterschrift Zeile 9. fehlt.

Zweites Buch.

Demselben geht auf Fol. 17 a. eine Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel vorher. Τάδε καὶ ἡ δευτέρα περιέχει βίβλος τῆς ἐκκλησ. ἱστ. — Α̅ περὶ τῆς μετὰ τὴν ἀν. stimmt mit der Ueberschrift der Ausgabe. Die Abweichungen werde ich im Einzelnen später jedesmal nachweisen. Am Schlusse der Uebersicht steht dann: Εὐσεβίου τοῦ Π. ἐκκ. ἱστ. βίβλος Β̅, und es folgt somit auf Fol. 17 b. das zweite Buch. — 10. πρό für περί. — 14. ᾧ, aber von derselben Hand in ὧν corrigirt. — 25. αὐτόν.

p. 41. 2. γενόμενον. — 5. αὐτόν. — 8. fehlt δέ. — 11. τῶν Ἱερ. — 12. γενέσθαι — ἑπτά. — 15. ᾧ für ὧν. — 17. ὑπὸ τοῦ γν. — 22. τὰ Ἔδεσσα, also falsch angegeben. — 26. richtig. — 28. Αἰδεσσηνῶν.

p. 42. 3. μετίωμεν δὲ αὖθις. — 5. πάντοτε τῶν μ. Wortstellung μόνων τῶν δώδεκα. — 7. ὥς φησιν. — 9. μόνον. — 10. ἐλυμένετο, auf dem Rande das Richtige. — καί fehlt. — 12. παρεδίδου εἰς φυλακήν (καί fehlt). — 14. θείας τε γεγονὼς ἔμπλεως δυνάμεως. — 15. τοσαύτη δὲ αὐτῷ. — 16. ἑτέρων ἀνδ. — ἐλεγχθῆναι. — 20. ὑποδύεται — τὴν εἰς τὴν Χριστόν κτλ. — 25. δυσαχθῆ. — 26. εἶεν. — 28. αὔξησιν.

p. 43. 2. Αἰθιόπων γῆς τῆς αὐτ. — 3. εἰσέτι καὶ νῦν β. — 10. οὐ δι' ἀνθρ., ἀλλὰ δι' ἀπ. αὐτοῦ Ἰησοῦ Χρ.

Die Ueberschrift des zweiten Kapitels in der Ausgabe stimmt mit der Angabe in der Uebersicht überein; das Zeichen Β̅ steht aber erst Zeile 23. — 3. 19. σφῆσι. — 22. u. 23. richtig angegeben. — 24. τερατείας —

ἀναστὰς ἤδη. — 25. richtig. — *ἐκείνην τε ἀπ. φασι τὸν τὸν λ.*

p. 44. 6. 8. richtig. — 9. *δ' ἐπί*. — Hinter *Χριστ.* folgt *ἐν ἀπολ.* — 14. *λόγου ἡμῶν* — *ἀνθρωπίᾳ*. — 16. *ἵλεω* — *προσῆκεν*. — 17. *εἰσελήλυθεν*. — 19. *τὸ δογμ.* — 26. *συνεργείᾳ*. — 30. *τέ* fehlt.

p. 45. 1. *καὶ δή* — *τάς* fehlt. — 2. *ἅλωνος*. — 13. fehlt *τόν*. — 15. *ὅσοι*. — 20. *ἀναδιδομένης*. — 21. *θεσπίζει*. — 22. — *σά μενοι*. — 30. Wortstellung *αὐτῷ Χρ.*

p. 46. 1. *ζημιώσας*. Das Zahlzeichen $\overline{E}$ steht schon neben Zeile 4., wo Philo genannt wird. — 7. *δέ*. — 10. *ὅτε μάλιστα*, das *καί* fehlt. — 18. u. 20. richtig. — 22. *δέ*. — 23. *ὀκαιδεκάτῳ*, auf dem Rande ist *κτω* richtig angemerkt. Das Citat ist übergangen.

p. 47. Gegen Zeile 15. beginnt das neue Kapitel, in dessen Inhaltsangabe noch hinter *συνεῤῥύη* das Wort *κακά* steht, — 16. 17. u. 19. richtig, außerdem in 19. *συνεστός*.

p. 48. 5. *τῶν* — *ἱεραπόλει*. — 8. *χρηματίζει*. — 10. *ὃ ἐπέγρ.* — 11. *συνᾴδει δὲ αὐτῷ*. — 12. 14. 16. u. 17. richtig. — 19. *δίκηλον*. — 23. *ταρ. ἔτ.* — 25. *κατίει*. — 27. *τήν* fehlt.

p. 49. 1. *τό* für *τῷ*. — 2. *ξίφεσι*. — 4. *ὑπό*. — 14. *διεχειρίσατο*. — 23. *Κλαύδιον λιμοῦ, ὃς Γαΐαν διαδέχεται*. — 25. *τέτρασιν* — *κατασχόντα*. — 28. *παρέδωσαν*.

p. 50. Neben Z. 1. steht das Zeichen des neuen Kapitels. — 7. Wortstellung richtig. — 10. *ἱστορείαν* — *ἑπτά*. — 12. *αὐτὸν ἰδών*. — 16. *τότε δῆτα* für *τοτηνικαῦτα δέ*. — 17. und 26. richtig.

p. 51. 2. *ἐπισήμῳ δὲ ἐντ.* — 5. *ἐπὶ τῇ δημ.* Z. 10. bis Seite 52. Z. 18. ist übergangen.

p. 52. 25. wird hinzugefügt *καὶ τοῦ κατὰ Κλαύδιον λιμοῦ*.

[illegible]

[illegible]

[illegible] — 21. [illegible] — 22. [illegible]

[illegible] — [illegible] — 30. [illegible]

[illegible] Zeile [illegible] — 19. [illegible] — 22. [illegible] — 24. [illegible]

— 5. [illegible] — 9. [illegible] — 11. [illegible] — 13. [illegible] fehlt.

[illegible] — 10. fehlt [illegible]

[illegible] — 15. [illegible] — 22. [illegible] — 29. [illegible] — 30. [illegible]

[illegible] — 11. [illegible]

[illegible] Zeile 14 [illegible] 16. gegen Zeile 20 das [illegible] Die [illegible], [illegible] — 18. τὸν *Μαρκον.* — 21. [illegible] — 22. φιλοσοφου [illegible]. — 23. [illegible] — 25. ὁ λογος

p. 59. 1. τους [illegible] — 4. [illegible] — 6. [illegible] — 8. [illegible] — 11. γαρ fehlt. 12. [illegible] — 15. [illegible] fehlt. — 20. [illegible]. — 24. και γαρ οὖν. Zeile 25—29 mit Stationsstrichen. — 27. μηδ' [illegible]

p. 60. 1. καθ' ὅτι — 8. Μαρκίας. — 9. [illegible] — 18. Wortstellung siehe unten. — 20. δὲ αὐτοῖς. — 22. εἰδίας. — 24. οὖν. — 25. τέ τε fehlt. — 28. ὅσοια — τῶν Παύλου. — 29. ταυτ' εἶναι.

p. 61. 1. ταῦτα γράφει. — 3. ἀριθμοῖς. — 4. προϊὸν — δὲ ἀναγκ. — 5. ἀποτίθεται. — 7. δύναται. — 11. δι. — 12. ἐξ φαν. — 13. ἡμέραν. — 14. τοῖς - ἔνειμαν. — 21. οὗτος. — 22. τῶν fehlt. — ἔνεστι.

— 23. φησὶ γάρ τοί περί κτλ. — 24. ἀεὶ παρθ. τυγχ.

p. 61. 2. ἐγγόνων. — 4. καί fehlt. — 5. γίνωνται. — 7. 8. 12. u. 14. richtig. — 16. παρέδωκε. — 17. κ. μαλ. γε fehlt. — 21. ὡσαύτως. — 23. προσέψημα μετὰ ἄρτου. — 25. λειτουργείας, aber von der ersten Hand darüber ι geschrieben. — 26. δὲ [ὄντω] das Eingeklammerte ist absichtlich radirt, aber noch zu lesen.

p. 62. 1. ἐπιστασίας — τοῦ ἀνδρός. — 3. ταῦτα ἔγραφεν. — 6. οἷα τοῦ Φιλ. Ein wenig weiter steht noch die Randbemerkung, aber mit Farbe überzogen: περὶ Φίλωνος καὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ. — 12. ἀλληγορίας. — 14. πεποιημένος. — 17. $\overline{B}$. — 19. ὁ fehlt. — 22. τὰ ἐναντία — ἔτι τὸ περί. — 23. $\overline{Γ}$. — 25. $\overline{Α}$ $\overline{B}$ — δὲ αὐτοῦ. — Von πρώτης und δευτέρας ist also in der Handschrift keine Spur.

p. 63. 3. $\overline{Α}$ $\overline{B}$ $\overline{Γ}$ $\overline{Δ}$ $\overline{E}$. Ebenso Zeile 6. — 8. fügt noch $\overline{E}$ dazu. — 12. Wortstellung nicht abweichend. — 18. σπουδῇ. — 21. δέ — συγκλ. Ῥωμ. —

Gegen Z. 23. ist der Anfang des neunzehnten Kapitels, dessen Inhalt nach der vorangeschickten Uebersicht ist: ὡς (nicht οἷα, wie Burton hat) Ἰουδαίους Ῥώμης ἀπελαύνει Κλαύδιος. — 23. richtig angegeben. — 26. κατέρουσιν (?).

p. 64. 1. καταστηρ. — Kapitel 20., dessen Inhaltsangabe mit der des neunzehnten in der Ausgabe stimmt, ist kurz, es reicht von Zeile 10—14. Hier beginnt Kap. 21: Κλαύδιον διαδέχεται Νέρων und geht bis Z. 21: οἷα καὶ κατὰ Νέρωνα ἐν τ. Ἱερ. ἐπράχθη. [Kap. 23. stimmt in Anfang und Ueberschrift mit 21. der Ausgabe.] — 8. μόνον — $\overline{Γ}$. — 10. ἐν ὅλῳ. — Z. 11 f. mit Citationsstrichen. — 12. φιλικά τε τῆς Χ. — 13. Περέας. — 14. ἔτεσιν τρισίν. — 19 — 30. übergangen.

p. 65. 1. ἐποφυῆναι. — 5. γενέσθαι. — 7. γίνεσθαι —

οὖν fehlt. — 8. δὲ αὐτόν — καὶ τὸν σ. — 14—24. übergangen. — 26. φίληκα. — 27. ὑπὸ. — 30. φίληκα.

p. 66. Kap. 24. u. 25. entsprechen dem 22. u. 23. der Ausg. — 6. δέ fehlt. — 8. Λουκᾶς ὁ καὶ τὰς π. — 9. ἱστορείαν, aber corrigirt ι. — 21. ὡς. — 22. ὁμόθυμον. — 23. προσέθηκεν. — 30. τῆς. Die Worte αὐτῷ συνεῖναι sind wiederholt.

p. 67. Z. 3. τῷ für τό. — 6. ἐγχειρηθῆναι. — 8. ἐμαρτύρισεν. — 12. ἐκπ. — 18. τοῦ fehlt. — 22. ὅτε δὴ τὰ τοῦ Φ. — 29. δέ fehlt. — 31. für κυρίου steht das Compendium von Χριστοῦ.

p. 68. 6. ὥστε. — 7. richtig, auch 16—23. τοῦ Ἰησοῦ.— 29. εἶπαν, nicht unter ceteri. — 30. Das τοῦ σταυρωθέντος fehlt nicht in der Handschrift.

p. 69. 1. Das τοῦ steht nicht da. — 4. τοῦ fehlt. — 8. ὦ ὦ — 15. οὕτως δέ. — 16. Ῥηχαβεὶμ τ. μ. ὑπὸ Ἱηρεμ. — 19. u. 28. richtig. — 23. συνοδά.

p. 70. 4. δὲ αὐτ. — 8. τῶν Σ. — 11. δ' ἔτι. — 15. καταλευσθησομένους — εἶναι τῶν κατὰ τ. π. — 16. βαραίως. — 24. für τρεῖς steht δέκα. Gegen Zeile 26. beginnt Kap. 26. περὶ τῆς Ἰακώβου ἐπιστολῆς. — 28. δ' ἴσμεν.

p. 71. 1. Kap. 27. stimmt mit 24 der Ausg. und 28. u. 29. mit 25. u. 26. — 6. λειτουργείαν, doch ι corrigirt. — 11. δ' ἤδη — ἐξοχίλας. — 19. γυναῖκας. — 20. εἰδέαις. — ἔδει für ἐνέδει. — 22. δέ fehlt. — 24. εὑρήσεται, doch darüber corrigirt ε.

p. 72. 2. Παῦλον. — 3. Πέτρον. — 4. λέγεται für ἱστοροῦνται. — 6. δὲ ἧττον — ὄνομα. — 7. ἐπίσκοπος. — 9. u. 11. richtig, doch in 11. auch Βασίκανον. — 16. ἀμφοῖν. — 17. διδάξαντες. — 18. richtig. — 19. καὶ ταῦ[τα]. — 22. περιηλάσθησαν.

p. 73. 3. ΙΒ. 5. τρόπῳ. — 8. αἰδώ (?), der Accent undeut-

lich, das iota subscr. findet sich natürlich nicht. Gegen Ende findet sich noch eine Bezeichnung des dreißigsten Kapitels (*Δ*), das den Titel hat: *συνῆκται ἡμῖν ἡ βίβλος ἀπὸ τῶν Κλήμεντος Τερτυλλιάνου 'Ιωσίππου Φίλωνος*. Als Unterschrift findet sich: *Εὐσεβίου τοῦ Π. ἐκκλησίας ἱστ. βίβλος B*.

Drittes Buch.

p. 74.

Es geht wieder ein Conspectus der Kapitel vorher. *Τάδε καὶ ἡ Γ περιέχει βίβλος τ. ἐκκλ. ἱστορίας*. Die ersten vier Kapitel stimmen in Anfängen und Inhaltsangaben überein; das Einzelne soll später angeführt werden. — 12. *ἐτελεύτα*. — 11. *ἐκ διασπορᾶς*. — 14. *κεφαλα*. — 17. *Γ*. — 23. *Λεῖνος*.

p. 75. 5. *τοισφῶν*. — 6. *αὐτοῦ* fehlt. — 10. *καθολικοῖς*. — 18. richtig. — 19. *ΙΔ ἐπιστολαί*. — 23. richtig.

p. 76. 1. u. 2. richtig. — 11. *Γαλατείας*. — 12. *αὐτὸν ἱδρυσθείσας ἱκανεῖν*. — 15. *ὅς αὐτός*. — 24. *ὑπομνήματα — κατέλιπεν*. — 25. *μαρτύρεται — παρέδωσαν*. — 26. *ἔτ' ἄνωθεν*. — 28. *αὐτοῖς* fehlt. — 31. *Κρήσκης — εἰς Γαλλίαν*.

p. 77. 2. *Πέτρου*. — 4. *δεύτερος*. — 10. richtig. — 11. *δ' ἐπί*.

Zur Ueberschrift des fünften Kapitels wird hinzugefügt *τῆς ὑπὸ Οὐεσπασιανοῦ, ὅς Νέρωνα καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν διαδέχεται*. — 17. *καὶ Ὄθωναν ἐπὶ ἐνιαυτόν*. — 18. *παρατάξεσιν ἀβρυνόμενος*. — 20. *στρατοπαίδων*.

p. 78. 1. *ἐπί*. — 3. *ἐκδοθ*. — *τινας*. — 4. *Περέας — κεκελευσμένους*. — 6. *'Ιερουσαλήμ* für *'Ιουδαίων*. — 8. *ως τοσαῦτα — παρανενομηκότας*. — 9. *αὐτὴν ἐκ*. — 11. *ἔσχαταν*. — 14. *ἀλλά* übergeschrieben. — 15. *τήν*.

17. ὑπὸ τῶν. — 21. γραφ. fehlt. — 24. T. — 25. δ' οὖν — εὐεργέτην Χριστόν, dann folgt eine Lücke, wo etwa fünf Buchstaben gestanden haben, die mit Fleiß weggeschafft sind; das nächste Wort ist θεοῦ. Zeile 28. beginnt das sechste Kapitel. — 28. δῆτα. — 29. ἐγκεχείρηται.

p. 79. 2. τοῦ θεοῦ etwas radirt, aber noch zu lesen. Kap. 6., ein Citat aus Josephus, habe ich übergangen.

p. 83. 26. δὲ αὐτοῖς ἀξ. καί. — 29. richtig.

p. 84. 3. $\overline{PI}$. — Z. 16—25. übergangen. — 28. τὴν πρ., auch 31. richtig.

p. 85. 1. ἐπιθῆναι ohne ἔτι. — 2. $\overline{M}$. — 4. τῶν τῶν. — 5. χριματίζων. — 7. ὀχυρώτατον. — Z. 16. bis S. 87. 3. übergangen.

p. 87. 3. δ' ἔτι — συγγραφεύς fehlt. — 4. ηὑρῆσθαι. — 6. οὐκ ἀπ. — 11. Zwischen φθόγγος und τῶν eine Lücke von etwa zwei Buchstaben.

Kap. 9. u. 10. der Ausgabe sind nach Zählung und Ueberschrift in der Handschrift als eins angesehen. Die Ueberschrift wird bei Kap. 9. so erweitert: καὶ ὅπως τῶν θείων μνημονεύει βιβλίων. — 18. καὶ πάλιν — πως steht nicht da. — 25. $\overline{K}$. — 26. hat auch unsere Handschrift Ῥωμαϊκοῦ — $\overline{Z}$ καὶ οὐ μόνον τὴν Ἑ. — 27. ἄξιός τε ὤν. — 28. $\overline{B}$.

p. 88. 1. Ἀππίωνα. — 2. τηνικαῦτα. — 9. οὐ fehlt. — 11. $\overline{E}$. — 14. ὀλίγον — τελ. Μωσέως. — 19. ἠξίωνται. — 22. οὔτε ἀφελεῖν ἀπ' αὐτῶν οὔτε μετ. — 23. ἐκ πρώτοις. — 25. πεπόνητε (?). — 27. τοῖς ἐν τοῖς. — 29. δρι—σαμένων. Lücke für einen Buchstaben. — 30. τέτρασι. — 31. τὰ κατά.

p. 89. 4. τὸ τέλος. — 5. τόν. — 8. ἐπιλέγειν. — 10. οὐχὶ τῶν ἔργ. — 12. τεύξασθαι. — 16. δημοσιεῦσαι. — 17. $\overline{ΞΒ}$. — 26. εἰσέτι τοτε τῷ β. — 30. Κλώπα.

p. 90. 1. γέ fehlt ganz. — 2. Κλώπαν. — 5. ἀναζητεῖ-

σθαι. — 8. ἂν fehlt wie αὖθις in Z. 10. — 14. ὁ ist übergeschrieben. Neben Zeile 15. beginnt Kap. 13. — — 17. δυσὶν ἔ. — 20. κατὰ Ἀλ. — 21. B̄ πρὸς τοῖς K̄ ἀναπληρώσας ἔτη.

Das zwölfte Kapitel enthält: ὡς Οὐεσπασιανὸν Τίτος παῖς διαδέχεται (vgl. Burton I, XC.), das dreizehnte: ὡς Τίτου Δομετ. διαδ., K. 14.: ὡς δεύτερος Ἀλεξανδρέων ἡγεῖται Αἰμίλιος (? Αἰβίλιος).

Kap. 15. ὡς καὶ Ῥωμαίων δεύτερος Ἀνέγκλητος ἐπισκοπεῖ.

Kap. 16. (in der Ausgabe 15.) ὡς τρίτος μετ' αὐτὸν Κλήμης. — Zeile 25. δ' ἔτη. — 26. ĪB. — 28. ἐστιν ἐν.

p. 91. Kap. 17 = 16. der Ausg. — 3. fehlt τοῦ Κλ. — 4. τῆς übergeschrieben. — 6. δεδιμοσ. Kap. 18 = 17. — 16. τελευταῖον — θεοεχθ. τε κ. fehlt. — 21. αὐτοῦ fehlt.

p. 92. Ganz oben beginnt Kap. 20., das dem neunzehnten entspricht. — 2. ἄνοθεν. Die Wortstellung διέλ. διδασκ. — 6. ἐξ ἀδελφῆς. — 7. ἕνεκεν fehlt. — 8. Πάτμον. — 14. δ' εἶναι.

Kap. 21 = 20. der Ausg. — 19. υἱων[οῖ]. — 21. u. 23. richtig angegeben. — 24. δ' εἶπαν — θ. — 26. ἡμίσεως. — 27. λθ.

p. 93. 1. τούς. — 4. τύλους vor ἐπί. — παριστάντας. — 7. τυγχάνοι. — 16. ἐκεῖνο, nach τῆς steht kein τοῦ.

Gegen Zeile 18. beginnt Kap. 22. ὡς Δομιτιανὸν Νέρουας διαδεχ., nicht Νεαρούας, wie Burton hat. — Auch 23. steht nicht der Unsinn, den er mittheilt, sondern richtig ὡς Νέρουαν Τραιανὸς διαδ. — 18. κρατήσ. — 20. δ' ἐπί. — 21. βουλή fehlt. — 26. Hier fängt Kap. 23., Zeile 29. schon Kap. 24. an, dessen Inhalt dem 21. der Ausg. entspricht. — 28. Ἀλεξανδρίαν.

p. 94. Kap. 25. stimmt mit 22. Gegen Zeile 9. ist der

Anfang des 26. notirt: ὡς τῆς Ἱεροσολύμων δεύτερος Συμεών. Es ist ganz kurz. Das 27. entspricht dem 23. der Ausgabe und so weiter bis 42. — 17. ἔτι fehlt. — 18. μαρτύρων τ. λόγ. — 21. δέ fehlt.

p. 95. 96. und weiter bis zu Ende des Kapitels ist übergangen.

p. 97. 16. ἀκριβῶς. — 19. πειθοῖ. — 23. κατήγγελλον. — 27. καίτοιγε μυρία καὶ ἀπ.

p. 98. 4. Ō. — 5. ἁπασσῶν. — 14. διαδεχομένων. — 17. ἄλλους fehlt. — τρεῖς γ. εὐαγγ. — 21. richtig. — 24. ὁ Ἰησ. — 28. φασι. — 29. richtig.

p. 99. 1. τε. — 3. Αἰνῶν. — 4. Σαλήμ. — δηλῶν. — 5. φησίν fehlt. — βεβλημένος εἰς τὴν φυλ. — 6. εἰς φ. βεβλ. — 9. οὐκετ' ἂν δόξαιεν. — 11. γοῦν. — 26. [συγ]γρ. — 28. καὶ παρὰ τοῖς ἀρχ. — 30. und 31. richtig angegeben.

p. 100. 1. ομολ. τῆς καινῆς ἐνδιαθηκῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν μὴ τοιούτων. — 17. ἀθετοῦσιν ὡς ἔφ. — 18. κρίνουσιν. — 20. δέ. — 22. διακρίνοντες. — 23. ἄλλως. — 28. u. 31. richtig.

p. 101. 9. τῆς steht nicht da. — 16. u. 17. richtig. — 20. τῶν ἀπό — καππαρατταίας. — 21. οἰστρωθέντα.

p. 102. 2. περὶ τῆς τῶν Ἐβιωνέων αἱρ. — 4. τοῦ, aber corrigirt in καί. — 5. κατὰ θἄτερα ληπτούς. — 6. τοῦ. — 9. u. 10. richtig. — 17. πάμπαν. — 18. αὐτόν fehlt nicht, die Wortstellung ist aber αὐτὸν ἀποκ. Dagegen ist in 20. die Wortstellung die der Handschrift. — 22. σωτηρίου. — 23. Ἐβιωνέων.

p. 103. 2. τοῦ fehlt. — 5. Γάϊος. — 8. δεδεδαγμένας. — 20. ὀνειρόπολιν. — 21. πλησμονῶν. — 22. καί fehlt. — 23. δ' Εἰρ. — 25. Γ̄. — 27. βαλανίῳ. — 28. τέ fehlt.

p. 104. 2. πέσει (η). — 4. ἐξ αὐτοῦ. — 6. τούτων. — 10.

$\overline{\Gamma}$. — 11—26. übergangen. Ebenso Kap. 34. (30. der Ausgabe).

p. 105. 15. Ἰωάννου καὶ Φιλίππου τελ. — 20. τοῦ ist darüber geschrieben. — 21. δὲ ἐν Ἐ. — 24. καί fehlt. — 26. τόν fehlt. — $\overline{IB}$.

p. 106. ἤ fehlt. — 7. τοῦτο προφ. $\overline{\Delta}$. — 13. $\overline{Z}$. — 14. u. 15. richtig. 17. δὲ ἐν πλ. — 18. δεδημαγωγημένων. — 22. Ὅπως Σ. ὁ τοῦ Κλωπᾶ ἐπίσκ. Ἱερ. ἐμαρτύρησεν καὶ ᾧ ὄνομα Ἰούδας; vergl. Burton I, XCI., wo ᾧ fehlt.

p. 107. 5. τό fehlt. — 7. Σιμῶνος. — 8. οὕτως — ὢν fehlt. $\overline{PK}$. — 11. αὐτῶν. — 17. ὄν. — 18. ἱστορειθεῖσαν — αὐτῷ — τόν fehlt. — 26. $\overline{PK}$. — 29. ἐμφωλευόντων.

p. 108. 1. παρελήλυθεν — αὐτῶν. — 4. richtig. — 16. ἀθέμητα. — 18. fehlt μή, dagegen 19. μὴ κολάζεσθαι· δι' οὗ ποσ. — 20. u. 25. richtig.

p. 109. 1. δι' ὃ ἠγνόει — οὖν fehlt. — 3. ἐμνημόνευσεν. — 4. τὸν Χριστὸν τοῦ (!) θεοῦ ὑμνεῖν (δίκην fehlt). — 5. αὐτῷ. — 7. fehlt μή. — 8. μὴ κολάζεσθαι. — 13. λιτουργίαν. — 14. ἔτεσιν θ. — 16. τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἰοῦστος (fehlt ἡγεῖται). — 18. τοῖς für τῆς. — 20. πιστευόντων. — 22. Kap. 40. Περὶ Πολυκάρπου καὶ Παπία. Gegen Zeile 29. fängt 41. an, entsprechend 36. der Ausgabe. — 27. ἐγκεχειρησόμενος. — 28. richtig.

p. 110. 2. βοῤῥάν — καὶ δὴ τήν. — 4. αἷς. — 6. ἄν. καί fehlt. — 10. κοιούμενος für ποιμένος. — 14. προτείνῃ. Z. 16—28. übergangen. — 29. δὲ ἐπεκ. — 30. Φιλαδελφίᾳ.

p. 111. 3. 6—31. sind Citate, die ich übergangen habe. Zeile 30. ist der Anfang des zweiundvierzigsten Kapitels, notirt: ὡς τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας τρίτος ηγ. Ἥρων.

p. 112. Zeile 6. beginnt K. 43., das 37. der Ausgabe ent=

spricht. — 7. τηλικούτων — διαπρεπεῖς. — 9. ἐποικοδόμουν. — 13. ἀναρπ. — 14. εἶτα. — 24. δὲ ὄντος. — 27. μόνον — κατεθέμεθα. — 30. καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς τῶν ψευδῶς εἰς αὐτὸν ἀναφερομένων.

p. 113. 4. ἔνθεν καί. — 5. Ἑβραῖς — ὁμιληκ. — 7. εἴη ἄν. — 13. Bei ἴσμεν ist die Marginalnote διὰ τὰ λεγόμενα Κλημέντια (mit Uncialen geschrieben). — 15. οὐδὲ ὅλως. — 20. Der Ueberschrift setzt der Codex noch Vieles hinzu, was man bei Burton auch findet I, XCI. Anmerk. 1., nur findet sich dort der Unsinn κατὰ τὰς σειπαραδοξα, wofür die Handschrift nach naheliegender Wortabtheilung hat κατατάσσει παράδοξα κτλ. — 23. ἐξηγήσεις, so daß also hier zum zweiten Mal eine Vermuthung Schwegler's ihre Bestätigung erhält. — 24. αὐτῶν. — 26. βιβλίων. — 30. παρειληφαίναι.

p. 114. 5. und 9. richtig. — 8. ἤ τι ἔτ. — 9. οἱ fehlt. — 12. παραστῆσαι. — 14. Zu εὐαγγ. die Randbemerkung mit Uncialen: περὶ τοῦ ἑτέρου Ἰωάννου. — 18. δύο δ' ἐν. — 20. γὰρ οὖν — θέλοι. — 26. καὶ παραδόσεις — καὶ ταυ[τα].

p. 115. 1. δηλητήριον (ει übergeschrieben). — 6. Βαρσαββᾶν. — 7. εἶπαν. — 8. ὡς für ὡσάν. Falsch wird angegeben, daß συγγραφεύς dastehe. — παρέθετο. — 10. μυστικώτερα. — τινα fehlt. — 18. ἰδίᾳ. — 22. ἦν. — 23. τοῦθ' ὅ. — — 25. κυρίου für Χριστοῦ. — 31. δέ übergeschrieben. — ταῦτα εἰρ.

p. 116. 1. ἑρμήνευσεν. — 8. Unterschrift fehlt.

Viertes Buch.

p. 117. 1. Τάδε καὶ ἡ τετάρτη περιέχει βίβλος τ. ἐ. ἱστ. Am Schlusse der Uebersicht folgt noch das Gewöhnliche

Εὐσεβίου τ. Π. ἐκκλ. ἱ. βιβλίον τέταρτον. — ϛ'Ρ ωμ. γεγόνασιν κ. 'Αλ. ἐπίσκοποι. — 11. ἀναπλήσαντος. — 12. ὑπολ. — 17. τῆς τῶν. — 20. οἵ τε γὰρ ἐν.

p. 118. 8. ἔτι δ' ἱππικῇ — ἐν fehlt. — 11. Μεσοπ. — 12. Λουκίῳ Κοιύτῳ. — 18. Τραιανὸν διαδέχεται 'Αδριανός (Αἰλιανός). — 20. K — ς. — 23. τινες πον. Zeile 28. Kap. 4., mit der Ueberschrift des dritten Kapitels der Ausgabe versehen. 30. οὐδ' ἐπιδ.

p. 119. 1. οὖν fehlt. — 'Αριστίδης. — 6. Es beginnt K. 5. Οἱ κατ' αὐτόν — Χρημ. fehlt. — 13. ἐπισκόπους. — 16. δέ fehlt. — παρειληφὼς μέχρι κτλ. — 19. ἐγκρίνειν. — 23. ἀνήλωσαν. — 24. τοῦ steht nicht da. — 26. Γ. — 27. Δ — Ε — ς — Ζ — Η. — 28. Θ, also nicht ἔνατος — Ι ΙΑ. — 29. ΙΒ 'Εφρῖς. ΙΓ ΙΔ. — 30. ΙΕ.

p. 120. Gegen Zeile 1. steht Z als Zeichen des siebenten Kap.: 'Ρωμαίων κ. 'Αλεξανδρέων ἐπίσκοποι. — 2. 'Αδρ. fehlt. — 4. μηνός. — 5. ΙΑ. — 8. Es beginnt K. 8., entsprechend Kap. 6. — 12. αὐτῶν fehlt. — ἀπονοίαις. — 13. ὁμοῦ τε καί. — 15. τότε 'Ιουδαίων, im Uebrigen richtig. — 16. u. 19. richtig, nur steht in 19. ἐχυρ. — 20. τέ fehlt. — 24. δόγμασι. — 25. ἐγκελευσαμένῳ. — 26. παλαιός.

p. 121. 1. καί fehlt. — παντελῆ τε φθ. — 2. ἐπωνυμίαν. — 3. ἀμείψασα. Gegen Z. 5. beginnt K. 9. μετ' αὐτοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους 'Ιεροσολύμων πρῶτος Μάρκος. — 5. ἐκεισαι. — 11. ἔτ' εἰς ἄ. — 15. Hier beginnt Kap. 10. (vergl. 7.) — 22. K. 11. περὶ τῆς αἱρέσεως σατορνίλου καὶ βασιλείδου. — 23. παρεδώκαμεν. — 28. — τέρφ.

p. 122. 5. K. — 12. ἀγενῶς. — 13. καὶ ο Εἰρ. — 16. μονονουχὶ καί. — 26. Χρ. ἔθν. — 33. ἀληθ. — 34. κενωτομουμένων (? ο).

p. 123. 2. αὔξην. — 4. ἐλεύθερον. — 6. δ' οὖν ἅμα τ. χ. — 7. ἄρα μόνη παρὰ πᾶσι κρ. κ. ὁμολογουμέ-

νη. — 12. beginnt K. 12. (= 8.). Zu der Ueberschrift kommt noch ἐν οἷς ἐγνωρίζετο Ἡγήσιππος κ. Ἰουστῖνος. — 20. Ε δ' οὖν. — 21. παράδωσιν — κηρύγμασιν. — 24. ὧν fehlt wie καί in 25., wo auch γενόμενος steht.

p. 124. 3. οὗτος τουτονεί. — 4. ἐν τούτοις ἐπιμν. — Z. 20. beginnt K. 13.: ἐπιστολὴ Ἀδρ. περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἀκ. ἡμ. ἀπελαύνειν; vergl. Ausg. Kap. 9.

p. 124. 5. bis p. 125. 22. ist übergangen.

p. 125. An Zeile 26. steht das Kapitel ΙΔ. Ἀδρ. διαδέχεται Ἀντωνῖνος, es ist sehr kurz, denn Zeile 28. folgt ΙΕ, entsprechend K. 10., u. Z. 30. beginnt K. Iς. Περὶ τῶν κατ' αὐτοῦ αἱρεσιαρχῶν, vergl. Kap. 11. — 27. ὁ ἐπικληθείς.

p. 126. 3. Ῥωμαίων.

Es folgt eine Menge Citate (p. 126. 8 — p. 131. 15.), die ich aus Mangel an Zeit auslassen mußte. Ich will nur die Kapiteleintheilung anmerken:

p. 127. 5. Kap. 17. Ῥωμαίων κ. Ἀλεξ. ἐπίσκοποι. — 14. Kap. 18. Ἰουστίνου κατὰ Μαρκίωνος.

p. 128. 1. K. 19. = 12. der Ausg. — 10. beginnt K. 20. = 13. d. A.

p. 129. 16. Kap. 21. Μελίτωνος πρὸς Οὐῆρον ἀπολογία.

p. 130. 1. Kap. 22., entsprechend 14. der Ausgabe.

p. 131. 12. Kap. 23. ὡς Ἀντωνῖνον διαδ. υἱὸς Οὐῆρος σὺν Λουκίῳ ἀδ. — 19. Kap. 24 = 15. d. Ausg., nur fehlt in Z. 16. das ὁ und es wird hinzugefügt καὶ περὶ Πιονίου καὶ ἄλλων. — 19. καὶ Πολ. — 20. δέ fehlt. — 24. Die Worte τῇ ἐκ. hat auch h. — 25. πάσας.

p. 132. 6. καὶ fehlt. — 7. καταξενομένους. — 7. ἀποῤῥητότατα. — 11. δ' ἱστορ. — 16. δ' ἐπισκ. εἰς αὐτόν. — 18. δ' ἐπί. — 23. ἰδόντα fehlt. — καταφυξαι. — 28. ἐπιτολμᾶν. Dazu unten am Rande die Be-

merkung: ὅπως ὁ θαυμάσιος Πολύκ. ἐμαρτύρησεν. — 30. μεῖναι. — 31. αὐτούς; — τήν fehlt, gegen die Angabe.

p. 133. 1. οὔτι für οὔτε. — 5. ὑπέρ für ὑπό — αὐτῷ. — 6. δ' ἐπί. — 10. υπό. — 12. δέ. — 15. ὅν fehlt. — 17. διεδέξατο. — 20 προσώπου. — 21. εὐθέως fehlt. — 25. Wortstellung wie in der Ausgabe. Seite 134—137. sind übergangen.

p. 138. 6. κατατεμένων (!). — 10. ἀναιρεῖται. — 11. ω richtig. — 14. ὑποπεπτοκότας. — 16. τέ fehlt. — 18. τ' ἐφ' ἀπ. — Das τοῖς παραδόξοις fehlt. — 19. ἀναπέμψ ω μεν.

p. 139. K. 25. (= 16.). — 7. Κρήσκεντος. — 8. Κοινικῇ. — 9. καττύσαντος ἐπειδὴ πολλάκις ἐν διαλ. ἀκροατῶν παρόντων. — 10. ὑπέρ fehlt. — 14 — 140, 19. ist übergangen.

p. 140. 20. Kap. 26. (= 17.). Die Inhaltsangabe stimmt überein. Das ganze Kapitel ist Citat und deßhalb übergangen.

p. 142. 20. Kap. 27. (= 18.).

p. 143. 3. διέξειμεν. — 10. εἰς ἡμᾶς — ἄλλος. — 13. ἑαυτοῦ. — 15. τὸν τότε Ἐ. — 16. παρώρμηται. — 21. u. 22. richtig. — 23. τέ fehlt. — 24 ἅπαντες. — 27. τέ für δὲ καί. — 29. ὡς δὴ περικ.

p. 144. 2. ὁ fehlt nicht. — 6. οὐδέποτε. — 14. δ' εἰς ὄγδ. — 17. τέταρσιν — ἀρχήν. — 20. Kap. 29. (=20.) οἱ τῆς Ἀντ. — 22. τηνικ. fehlt. — 24. δὲ ταυτον. — 27. κατ' αὐτοῦ (für κατὰ τούτους). — 29. δ' ἐν τ. — ὃν εἷς μέν.

p. 145. 6. Die Inhaltsangabe des 31. (22.) Kap. lautet: Ἡγησίππου περὶ τῆς Κλήμεντος ἐπιστολῆς καὶ ὧν οὗτος μνημ. αἱρεσιαρχῶν καὶ τῶν ἀποκρύφων. Vergl. Burton I, XCIII. Anm. o NB., die ähnliche Angabe aus K (bei Schwegler K). — 18. δέ fehlt. — 22.

p. 53. 1. ἐπείθοντο. — 5. 9. 12. richtig. — 16. γέ fehlt. 19. συγγραφῇ. — 20. εὐπορεῖτο. — 21. richtig. — 24. προαστίοις und Ἀλλείας.

p. 54. 10. ἰστῖνος. — 11. ὅς δή. — 12. ἀπολογεῖται. — 14. οὐ ist über der Zeile hinzugefügt von derselben Hand. — 16. Γιθθῶν. — 18. ἐν τῇ πόλει. — 19. Τίβερει. — 20. ἐπιγρ. ῥωμ. ΣΑΝCΤΟ. — 21. ὅ καὶ σχ. — 23. κατ' ἐκεῖνο τοῦ κ.

p. 55. 3. ὁ fehlt. — 7. δογμάτων. — 8. παραδιδόμενα. — 12. ὑποκρινάμενοι. — 21. εἴη ἤ fehlt.

p. 56. 2. αὐτῆς. — 3. ἐσβέννυεν. — 4. ἐπερόμενον. — 5. u. 8. richtig. — 10. fehlt πληγείς.

Gegen Z. 18. der 56. S. steht erst der Anfang des vierzehnten Kapitels bemerkt. — 18. αὐτοῦ. — 22. ἐμπορίαν. — 28. οὕτως δ' οὖν. — 30. ἐπέβλεψεν.

p. 57. 6. τοῦ λεγ. — 10. μαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ.

Gegen Zeile 14. beginnt das 16., gegen Zeile 20. das siebzehnte Kapitel. Die Inhaltsangaben stimmen, nur fehlt bei Kap. 16. das ὁ vor Μάρκος. — 18. τὸν Μάρκον. — 20. δὲ ἄρα. — 22. φιλοσοφοτάτης. — 23. πᾶσαν τὴν ἄλλην. — 28. ὁ λόγος.

p. 58. 1. τοὺς ἐκκλησίας κτλ. — 4. ὑποδεχ. ἐκθιάζων. — 6. ἐθνῶν. — 8. ἐπισχυρισάμερος. — 11. γάρ fehlt. 12. αἰκίσθαι. — 16. πω fehlt. — 20. μοναστηρίοις. — 24. καὶ γὰρ οὖν. Zeile 25—29. mit Citationsstrichen. — 27. μηδ' εἶναι.

p. 59. 1. καθ' ὅτι. — 8. Μαρείας. — 9. ἕνεκεν. — 18. Wortstellung siehe unten. — 20. δὲ αὐτοῖς. — 22. εἰδέας. — 24. οὖν. — 25. τά τε fehlt. — 28. ὅποια — τῶν Παύλου. — 29. ταυτ' εἶναι.

p. 60. 1. ταῦτα γράφει. — 3. ἀριθμοῖς. — 4. προϊ-όν — δὲ ἀναγκ. — 5. ἀποτίθεται. — 7. δύναται. — 11. δέ. — 12. ἀξ. φωτ. — 13. ἡμέραν. — 14. τοῖς — ἔνειμαν. — 21. οὗτος. — 22. τῶν fehlt. — ἔνεστι.

— 23. φησὶ γάρ τοί περί κτλ. — 24. ἀεὶ παρθ. τυγχ.

p. 61. 2. ἐγγόνων. — 4. καί fehlt. — 5. γίνωνται. — 7. 8. 12. u. 14. richtig. — 16. παρέδωκε. — 17. κ. μαλ. γε fehlt. — 21. ὡσαύτως. — 23. προσέψημα μετὰ ἄρτου. — 25. λειτουργείας, aber von der ersten Hand darüber ι geschrieben. — 26. δὲ [ὅτῳ] das Eingeklammerte ist absichtlich radirt, aber noch zu lesen.

p. 62. 1. ἐπιστασίας — τοῦ ἀνδρός. — 3. ταῦτα ἔγραφεν. — 6. οἷα τοῦ Φιλ. Ein wenig weiter steht noch die Randbemerkung, aber mit Farbe überzogen: περὶ Φίλωνος καὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ. — 12. ἀλληγορίας. — 14. πεποιημένος. — 17. $\overline{B}$. — 19. ὁ fehlt. — 22. τὰ ἐναντία — ἔτι τὸ περί. — 23. $\overline{Γ}$. — 25. $\overline{Δ}$ $\overline{B}$ — δὲ αὐτοῦ. — Von πρώτης und δευτέρας ist also in der Handschrift keine Spur.

p. 63. 3. $\overline{Α}$ $\overline{B}$ $\overline{Γ}$ $\overline{Δ}$ $\overline{E}$. Ebenso Zeile 6. — 8. fügt noch $\overline{E}$ dazu. — 12. Wortstellung nicht abweichend. — 18. σπουδή. — 21. δέ — συγκλ. Ῥωμ. —

Gegen Z. 23. ist der Anfang des neunzehnten Kapitels, dessen Inhalt nach der vorangeschickten Uebersicht ist: ὡς (nicht οἷα, wie Burton hat) Ἰουδαίους Ῥώμης ἀπελαύνει Κλαύδιος. — 23. richtig angegeben. — 26. κατέρουσιν (?).

p. 64. 1. καταστηρ. — Kapitel 20., dessen Inhaltsangabe mit der des neunzehnten in der Ausgabe stimmt, ist kurz, es reicht von Zeile 10—14. Hier beginnt Kap. 21: Κλαύδιον διαδέχεται Νέρων und geht bis Z. 21: οἷα καὶ κατὰ Νέρωνα ἐν τ. Ἱερ. ἐπράχθη. [Kap. 23. stimmt in Anfang und Ueberschrift mit 21. der Ausgabe.] — 8. μόνον — $\overline{Γ}$. — 10. ἐν ὅλῳ. — Z. 11 f. mit Citationsstrichen. — 12. φιλικά τε τῆς X. — 13. Περέας. — 14. ἔτεσιν τρισίν. — 19 — 30. übergangen.

p. 65. 1. ἐποφυῆναι. — 5. γενέσθαι. — 7. γίνεσθαι —

οὖν fehlt. — 8. δὲ αὐτόν — καὶ τὸν σ. — 14—24. übergangen. — 26. φίληκα. — 27. ὑπὸ. — 30. φίληκα.

p. 66. Kap. 24. u. 25. entsprechen dem 22. u. 23. der Ausg. — 6. δέ fehlt. — 8. Λουκᾶς ὁ καὶ τὰς π. — 9. ἱστορεῖαν, aber corrigirt ι. — 21. ὡς. — 22. ὁμόθυμον. — 23. προσέθηκεν. — 30. τῆς. Die Worte αὐτῷ συνεῖναι sind wiederholt.

p. 67. Z. 3. τῷ für τό. — 6. ἐγχειρηθῆναι. — 8. ἐμαρτύρισεν. — 12. ἐκπ. — 18. τοῦ fehlt. — 22. ὅτι δὴ τὰ τοῦ Φ. — 29. δέ fehlt. — 31. für κυρίου steht das Compendium von Χριστοῦ.

p. 68. 6. ὥστε. — 7. richtig, auch 16—23. τοῦ Ἰησοῦ. — 29. εἶπαν, nicht unter ceteri. — 30. Das τοῦ σταυρωθέντος fehlt nicht in der Handschrift.

p. 69. 1. Das τοῦ steht nicht da. — 4. τοῦ fehlt. — 8. ὦ ὦ — 15. οὕτως δέ. — 16. Ῥηχαβεὶμ τ. μ. ὑπὸ Ἱηρεμ. — 19. u. 28. richtig. — 23. συνοδά.

p. 70. 4. δὲ αὐτ. — 8. τῶν Σ. — 11. δ' ἔτι. — 15. καταλευσθησομένους — εἶναι τῶν κατὰ τ. π. — 16. βαραίως. — 24. für τρεῖς steht δέκα. Gegen Zeile 26. beginnt Kap. 26. περὶ τῆς Ἰακώβου ἐπιστολῆς. — 28. δ' ἴσμεν.

p. 71. 1. Kap. 27. stimmt mit 24 der Ausg. und 28. u. 29. mit 25. u. 26. — 6. λειτουργείαν, doch ι corrigirt. — 11. δ' ἤδη — ἐξοκίλας. — 19. γυναῖκας. — 20. εἰδέαις. — ἔδει für ἐνέδει. — 22. δέ fehlt. — 24. εὑρήσεται, doch darüber corrigirt ε.

p. 72. 2. Παῦλον. — 3. Πέτρον. — 4. λέγεται für ἱστοροῦνται. — 6. δὲ ἧττον — ὄνομα. — 7. ἐπίσκοπος. — 9. u. 11. richtig, doch in 11. auch Βασίκανον. — 16. ἀμφοῖν. — 17. διδάξαντες. — 18. richtig. — 19. καὶ ταῦ[τα]. — 22. περιηλάσθησαν.

p. 73. 3. $\overline{IB}$. 5. τρόπῳ. — 8. αἰδῶ (?), der Accent undeut-

lich, das Iota subscr. findet sich natürlich nicht. Gegen Ende findet sich noch eine Bezeichnung des dreißigsten Kapitels (*Λ*), das den Titel hat: *συνῆκται ἡμῖν ἡ βίβλος ἀπὸ τῶν Κλήμεντος Τερτυλλιάνου 'Ιωσίππου Φίλωνος.* Als Unterschrift findet sich: *Εὐσεβίου τοῦ Π. ἐκκλησίας ἱστ. βίβλος B̄.*

Drittes Buch.

p. 74.

Es geht wieder ein Conspectus der Kapitel vorher. *Τάδε καὶ ἡ Γ̄ περιέχει βίβλος τ. ἐκκλ. ἱστορίας.* Die ersten vier Kapitel stimmen in Anfängen und Inhaltsangaben überein; das Einzelne soll später angeführt werden. — 12. *ἐτελεύτα.* — 11. *ἐκ διασπορᾶς.* — 14. *κεφαλα.* — 17. *Γ̄.* — 23. *Λεῖνος.*

p. 75. 5. *τοισφῶν.* — 6. *αὐτοῦ* fehlt. — 10. *καθολικοῖς.* — 18. richtig. — 19. *ΙΔ̄ ἐπιστολαί.* — 23. richtig.

p. 76. 1. u. 2. richtig. — 11. *Γαλατείας.* — 12. *αὐτὸν ἱδρυσθείσας ἱκανεῖν.* — 15. *ὅς αὐτός.* — 24. *ὑπομνήματα — κατέλιπεν.* — 25. *μαρτύρεται — παρέδωσαν.* — 26. *ἔτ' ἄνωθεν.* — 28. *αὐτοῖς* fehlt. — 31. *Κρήσκης — εἰς Γαλλίαν.*

p. 77. 2. *Πέτρου.* — 4. *δεύτερος.* — 10. richtig. — 11. *δ' ἐπί.*

Zur Ueberschrift des fünften Kapitels wird hinzugefügt *τῆς ὑπὸ Οὐεσπασιανοῦ, ὅς Νέρωνα καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν διαδέχεται.* — 17. *καὶ Ὄθωναν ἐπὶ ἐνιαυτόν.* — 18. *παρατάξεσιν ἀβρυνόμενος.* — 20. *στρατοπαίδων.*

p. 78. 1. *ἐπί.* — 3. *ἐκδοθ.* — *τινας.* — 4. *Περέας — κεκελευσμένους.* — 6. *'Ιερουσαλήμ* für *'Ιουδαίων.* — 8. *ως τοσαῦτα — παρανενομηκότας.* — 9. *αὐτὴν ἐκ.* — 11. *ἔσχαταν.* — 14. *ἀλλά* übergeschrieben. — 15. *τήν.*

17. ὑπὸ τῶν. — 21. γραφ. fehlt. — 24. T. — 25. δ' οὖν — εὐεργέτην Χριστόν, dann folgt eine Lücke, wo etwa fünf Buchstaben gestanden haben, die mit Fleiß weggeschafft sind; das nächste Wort ist θεοῦ. Zeile 28. beginnt das sechste Kapitel. — 28. δῆτα. — 29. ἐγκεχείρηται.

p. 79. 2. τοῦ θεοῦ etwas radirt, aber noch zu lesen. Kap. 6., ein Citat aus Josephus, habe ich übergangen.

p. 83. 26. δὲ αὐτοῖς ἀξ. καί. — 29. richtig.

p. 84. 3. ΠΙ. — 3. 16 — 25. übergangen. — 28. τὴν πρ., auch 31. richtig.

p. 85. 1. ἐπιθῆναι ohne ἔτι. — 2. M. — 4. τῶν τῶν. — 5. χριματίζων. — 7. ὀχυρώτατον. — 3. 16. bis S. 87. 3. übergangen.

p. 87. 3. δ' ἔτι — συγγραφεύς fehlt. — 4. ηὑρῆσθαι. — 6. οὐκ ἀπ. — 11. Zwischen φθόγγος und τῶν eine Lücke von etwa zwei Buchstaben.

Kap. 9. u. 10. der Ausgabe sind nach Zählung und Ueberschrift in der Handschrift als eins angesehen. Die Ueberschrift wird bei Kap. 9. so erweitert: καὶ ὅπως τῶν θείων μνημονεύει βιβλίων. — 18. καὶ πάλιν — πως steht nicht da. — 25. K. — 26. hat auch unsere Handschrift Ῥωμαϊκοῦ — Z καὶ οὐ μόνον τὴν Ἑ. — 27. ἄξιός τε ὤν. — 28. B.

p. 88. 1. Ἀππίωνα. — 2. τηνικαῦτα. — 9. οὐ fehlt. — 11. E. — 14. ὀλίγον — τελ. Μωσέως. — 19. ἠξίωνται. — 22. οὔτε ἀφελεῖν ἀπ' αὐτῶν οὔτε μετ. — 23. ἐκ πρώτοις. — 25. πεπόνητε (?). — 27. τοῖς ἐν τοῖς. — 29. δρι—σαμένων. Lücke für einen Buchstaben. — 30. τέτρασι. — 31. τὰ κατά.

p. 89. 4. τὸ τέλος. — 5. τόν. — 8. ἐπιλέγειν. — 10. οὐχὶ τῶν ἔργ. — 12. τεύξασθαι. — 16. δημοσιεῦσαι. — 17. ξβ. — 26. εἰσέτι τοτε τῷ β. — 30. Κλώπα.

p. 90. 1. γέ fehlt ganz. — 2. Κλώπαν. — 5. ἀναζητεῖ-

σθαι. — 8. ἂν fehlt wie αὖθις in Z. 10. — 14. ὁ ist übergeschrieben. Neben Zeile 15. beginnt Kap. 13. — — 17. δυσὶν ε̄. — 20. κατὰ Ἀλ. — 21. B̄ πρὸς τοῖς K̄ ἀναπληρώσας ἔτη.

Das zwölfte Kapitel enthält: ὡς Οὐεσπασιανὸν Τίτος παῖς διαδέχεται (vgl. Burton I, XC.), das dreizehnte: ὡς Τίτον Δομετ. διαδ., K. 14.: ὡς δεύτερος Ἀλεξανδρέων ἡγεῖται Αἰμίλιος (? Αἰβίλιος).

Kap. 15. ὡς καὶ Ῥωμαίων δεύτερος Ἀνέγκλητος ἐπισκοπεῖ.

Kap. 16. (in der Ausgabe 15.) ὡς τρίτος μετ' αὐτὸν Κλήμης. — Zeile 25. δ' ἔτη. — 26. ĪB̄. — 28. ἐστιν ἐν.

p. 91. Kap. 17 = 16. der Ausg. — 3. fehlt τοῦ Κλ. — 4. τῆς übergeschrieben. — 6. δεδιμοσ. Kap. 18 = 17. — 16. τελευταῖον — θεοεχθ. τε κ. fehlt. — 21. αὐτοῦ fehlt.

p. 92. Ganz oben beginnt Kap. 20., das dem neunzehnten entspricht. — 2. ἄνωθεν. Die Wortstellung διέλ. διδασκ. — 6. ἐξ ἀδελφῆς. — 7. ἕνεκεν fehlt. — 8. Πάτμον. — 14. δ' εἶναι.

Kap. 21 = 20. der Ausg. — 19. υἱῶν[οἱ]. — 21. u. 23. richtig angegeben. — 24. δ' εἶπαν — θ̄. — 26. ἡμίσεως. — 27. λθ.

p. 93. 1. τούς. — 4. τύλους vor ἐπί. — παριστάντας. — 7. τυγχάνοι. — 16. ἐκεῖνο, nach τῆς steht kein τοῦ.

Gegen Zeile 18. beginnt Kap. 22. ὡς Δομιτιανὸν Νέρουας διαδεχ., nicht Νεαρούας, wie Burton hat. — Auch 23. steht nicht der Unsinn, den er mittheilt, sondern richtig ὡς Νέρουαν Τραιανὸς διαδ. — 18. κρατήσ. — 20. δ' ἐπί. — 21. βουλή fehlt. — 26. Hier fängt Kap. 23., Zeile 29. schon Kap. 24. an, dessen Inhalt dem 21. der Ausg. entspricht. — 28. Ἀλεξανδρίαν.

p. 94. Kap. 25. stimmt mit 22. Gegen Zeile 9. ist der

Anfang des 26. notirt: ὡς τῆς Ἱεροσολύμων δεύτερος Συμεών. Es ist ganz kurz. Das 27. entspricht dem 23. der Ausgabe und so weiter bis 42. — 17. ἔτι fehlt. — 18. μαρτύρων τ. λόγ. — 21. δέ fehlt.

p. 95. 96. und weiter bis zu Ende des Kapitels ist übergangen.

p. 97. 16. ἀκριβῶς. — 19. πειθοῖ. — 23. κατήγγελλον. — 27. καίτοιγε μυρία καὶ ἀπ.

p. 98. 4. Ο̅. — 5. ἀπασῶν. — 14. διαδεχομένων. — 17. ἄλλους fehlt. — τρεῖς γ. εὐαγγ. — 21. richtig. — 24. ὁ Ἰησ. — 28. φασι. — 29. richtig.

p. 99. 1. τε. — 3. Αἰνῶν. — 4. Σαλήμ. — δηλῶν. — 5. φησίν fehlt. — βεβλημένος εἰς τὴν φυλ. — 6. εἰς φ. βεβλ. — 9. οὐκετ' ἂν δόξαιεν. — 11. γοῦν. — 26. [συγ]γρ. — 28. καὶ παρὰ τοῖς ἀρχ. — 30. und 31. richtig angegeben.

p. 100. 1. ομολ. τῆς καινῆς ἐνδιαθηκῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν μὴ τοιούτων. — 17. ἀθετοῦσιν ὡς ἔφ. — 18. κρίνουσιν. — 20. δέ. — 22. διακρίνοντες. — 23. ἄλλως. — 28. u. 31. richtig.

p. 101. 9. τῆς steht nicht da. — 16. u. 17. richtig. — 20. τῶν ἀπό — καππαραττaίας. — 21. οἰστρωθέντα.

p. 102. 2. περὶ τῆς τῶν Ἐβιωνέων αἱρ. — 4. τοῦ, aber corrigirt in καί. — 5. κατὰ θἄτερα ληπτούς. — 6. τοῦ. — 9. u. 10. richtig. — 17. πάμπαν. — 18. αὐτόν fehlt nicht, die Wortstellung ist aber αὐτὸν ἀποκ. Dagegen ist in 20. die Wortstellung die der Handschrift. — 22. σωτηρίου. — 23. Ἐβιωνέων.

p. 103. 2. τοῦ fehlt. — 5. Γάϊος. — 8. δεδεδαγμένας. — 20. ὀνειρόπολιν. — 21. πλησμονῶν. — 22. καί fehlt. — 23. δ' Ἐλρ. — 25. Γ̅. — 27. βαλανίῳ. — 28. τέ fehlt.

p. 104. 2. πέσει (η). — 4. ἐξ αὐτοῦ. — 6. τούτων. — 10.

$\overline{Γ}$. — 11—26. übergangen. Ebenso Kap. 34. (30. der Ausgabe).

p. 105. 15. *Ἰωάννου καὶ Φιλίππου τελ.* — 20. *τοῦ* ist darüber geschrieben. — 21. *δὲ ἐν Ἐ.* — 24. *καί* fehlt. — 26. *τόν* fehlt. — $\overline{IB}$.

p. 106. *ἤ* fehlt. — 7. *τοῦτο προφ.* $\overline{Δ}$. — 13. $\overline{Z}$. — 14. u. 15. richtig. 17. *δὲ ἐν πλ.* — 18. *δεδημαγωγημένων*. — 22. *Ὅπως Σ. ὁ τοῦ Κλωπᾶ ἐπίσκ. Ἱερ. ἐμαρτύρησεν καὶ ᾧ ὄνομα Ἰούδας*; vergl. Burton I, XCI., wo *ᾧ* fehlt.

p. 107. 5. *τό* fehlt. — 7. *Σιμῶνος*. — 8. *οὕτως* — *ὧν* fehlt. $\overline{PK}$. — 11. *αὐτῶν*. — 17. *ὅν*. — 18. *ἱστορειθεῖσαν* (η) — *αὐτῷ* — *τόν* fehlt. — 26. $\overline{PK}$. — 29. *ἐμφωλευόντων*.

p. 108. 1. *παρελήλυθεν* — *αὐτῶν*. — 4. richtig. — 16. *ἀθέμητα*. — 18. fehlt *μή*, dagegen 19. *μὴ κολάζεσθαι· δι' οὗ ποσ.* — 20. u. 25. richtig.

p. 109. 1. *δι' ὃ ἠγνόει* — *οὖν* fehlt. — 3. *ἐμνημόνευσεν*. — 4. *τὸν Χριστὸν τοῦ* (!) *θεοῦ ὑμνεῖν* (*δίκην* fehlt). — 5. *αὐτῷ*. — 7. fehlt *μή*. — 8. *μὴ κολάζεσθαι*. — 13. *λιτουργίαν*. — 14. *ἔτεσιν θ.* — 16. *τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἰοῦστος* (fehlt *ἡγεῖται*). — 18. *τοῖς* für *τῆς*. — 20. *πιστευόντων*. — 22. Kap. 40. *Περὶ Πολυκάρπου καὶ Παπία*. Gegen Zeile 29. fängt 41. an, entsprechend 36. der Ausgabe. — 27. *ἐγκεχειρησμένος*. — 28. richtig.

p. 110. 2. *βοῤῥάν* — *καὶ δὴ τήν*. — 4. *αἷς*. — 6. *ἄν*. *καί* fehlt. — 10. *ποιούμενος* für *ποιμένος*. — 14. *προτείνῃ*. Z. 16—28. übergangen. — 29. *δὲ ἐπεκ.* — 30. *Φιλαδελφίᾳ*.

p. 111. 3. 6—31. sind Citate, die ich übergangen habe. Zeile 30. ist der Anfang des zweiundvierzigsten Kapitels, notirt: *ὡς τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας τρίτος ηγ. Ἥρων*.

p. 112. Zeile 6. beginnt K. 43., das 37. der Ausgabe ent=

spricht. — 7. τηλικούτων — διαπρεπεῖς. — 9. ἐποικοδόμουν. — 13. ἀναρπ. — 14. εἶτα. — 24. δὲ ὄντος. — 27. μόνον — κατεθέμεθα. — 30. καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς τῶν ψευδῶς εἰς αὐτὸν ἀναφερομένων.

p. 113. 4. ἔνθεν καί. — 5. Ἑβραΐς — ὁμιλητ. — 7. εἴη ἄν. — 13. Bei ἴσμεν ist die Marginalnote διὰ τὰ λεγόμενα Κλημέντια (mit Uncialen geschrieben). — 15. οὐδὲ ὅλως. — 20. Der Ueberschrift setzt der Codex noch Vieles hinzu, was man bei Burton auch findet I, XCI. Anmerk. 1., nur findet sich dort der Unsinn κατὰ τὰς σειπαραδοξα, wofür die Handschrift nach naheliegender Wortabtheilung hat κατατάσσει παράδοξα κτλ. — 23. ἐξηγήσεις, so daß also hier zum zweiten Mal eine Vermuthung Schwegler's ihre Bestätigung erhält. — 24. αὐτῶν. — 26. βιβλίων. — 30. παρειληφέναι.

p. 114. 5. und 9. richtig. — 8. ἤ τι ἔτ. — 9. οἱ fehlt. — 12. παραστῆσαι. — 14. Zu εὐαγγ. die Randbemerkung mit Uncialen: περὶ τοῦ ἑτέρου Ἰωάννου. — 18. δύο δ' ἐν. — 20. γὰρ οὖν — θέλοι. — 26. καὶ παραδόσεις — καὶ ταυ[τα].

p. 115. 1. δηλητήριον (ει). — 6. Βαρσαββᾶν. — 7. εἶπαν. — 8. ὡς für ὡσάν. Falsch wird angegeben, daß συγγραφεύς dastehe. — παρέθετο. — 10. μυστικώτερα. — τινα fehlt. — 18. ἰδίᾳ. — 22. ἦν. — 23. τοῦθ' ὅ. — — 25. κυρίου für Χριστοῦ. — 31. δέ übergeschrieben. — ταῦτα εἰς.

p. 116. 1. ἑρμήνευσεν. — 8. Unterschrift fehlt.

Viertes Buch.

p. 117. 1. Τάδε καὶ ἡ τετάρτη περιέχει βίβλος τ. ἐ. ἱστ. Am Schlusse der Uebersicht folgt noch das Gewöhnliche

Εὐσεβίου τ. Π. ἐκκλ. ἱ. βιβλίον τέταρτον. — 6 *P ωμ. γεγόνασιν κ. Ἀλ. ἐπίσκοποι.* — 11. *ἀναπλήσαντος.* — 12. *ὑπολ.* — 17. *τῆς τῶν.* — 20. *οἵ τε γὰρ ἐν.*

p. 118. 8. *ἔτι δ' ἱππικῇ* — *ἐν* fehlt. — 11. *Μεσοπ.* — 12. *Λουκίῳ Κοιύτῳ.* — 18. *Τραιανὸν διαδέχεται Ἀδριανός* (*Αἰλιανός*). — 20. *K* — *ς*. — 23. *τινες πον.* Zeile 28. Kap. 4., mit der Ueberschrift des dritten Kapitels der Ausgabe versehen. 30. *οὐδ' ἐπιδ.*

p. 119. 1. *οὖν* fehlt. — *Ἀριστίδης.* — 6. Es beginnt K. 5. *Οἱ κατ' αὐτόν* — *Χρημ.* fehlt. — 13. *ἐπισκόπους.* — 16. *δέ* fehlt. — *παρειληφὼς μέχρι κτλ.* — 19. *ἐγκρίνειν.* — 23. *ἀνήλωσαν.* — 24. *τοῦ* steht nicht da. — 26. *Γ.* — 27. *Δ* — *Ε* — *ς* — *Ζ* — *Η.* — 28. *Θ,* also nicht *ἔννατος* — *Ι ΙΑ.* — 29. *ΙΒ Ἐφρῖς.* *ΙΓ ΙΔ.* — 30. *ΙΕ.*

p. 120. Gegen Zeile 1. steht Z als Zeichen des siebenten Kap.: *Ῥωμαίων κ. Ἀλεξανδρέων ἐπίσκοποι.* — 2. *Ἀδρ.* fehlt. — 4. *μηνός.* — 5. *ΙΑ.* — 8. Es beginnt K. 8., entsprechend Kap. 6. — 12. *αὐτῶν* fehlt. — *ἀπονοίαις.* — 13. *ὁμοῦ τε καί.* — 15. *τότε Ἰουδαίων,* im Uebrigen richtig. — 16. u. 19. richtig, nur steht in 19. *ἐχυρ.* — 20. *τέ* fehlt. — 24. *δόγμασι.* — 25. *ἐγκελευσαμένῳ.* — 26. *παλαιός.*

p. 121. 1. *καί* fehlt. — *παντελῆ τε φθ.* — 2. *ἐπωνοιμίαν.* — 3. *ἀμείπασα.* Gegen 3. 5. beginnt K. 9. *μετ' αὐτοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους Ἱεροσολύμων πρῶτος Μάρκος.* — 5. *ἐκεῖσαι.* — 11. *ἔτ' εἰς ἀ.* — 15. Hier beginnt Kap. 10. (vergl. 7.) — 22. K. 11. *περὶ τῆς αἱρέσεως σατορνίλου καὶ βασιλείδου.* — 23. *παρεδώκαμεν.* — 28. — *τέρφ.*

p. 122. 5. *K.* — 12. *ἀγενῶς.* — 13. *καὶ ο Εἰρ.* — 16. *μονονουχὶ καί.* — 26. *Χρ. ἔθν.* — 33. *ἀληθ.* — 34. *κενωτομουμένων* (? o).

p. 123. 2. *αὔξην.* — 4. *ἐλεύθερον.* — 6. *δ' οὖν ἅμα τ. χ.* — 7. *ἄρα μόνη παρὰ πᾶσι κρ. κ. ὁμολογουμέ-*

νη. — 12. beginnt K. 12. (= 8.). Zu der Ueberschrift kommt noch ἐν οἷς ἐγνωρίζετο Ἡγήσιππος κ. Ἰουστῖνος. — 20. Ε̅ δ' οὖν. — 21. παράδωσιν — κηρύγμασιν. — 24. ὧν fehlt wie καὶ in 25., wo auch γενόμενος steht.

p. 124. 3. οὗτος τουτονεί. — 4. ἐν τούτοις ἐπιμν. — 3. 20. beginnt K. 13.: ἐπιστολὴ Ἀδρ. περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἀκ. ἡμ. ἀπελαύνειν; vergl. Ausg. Kap. 9.

p. 124. 5. bis p. 125. 22. ist übergangen.

p. 125. An Zeile 26. steht das Kapitel ΙΔ̅. Ἀδρ. διαδέχεται Ἀντωνῖνος, es ist sehr kurz, denn Zeile 28. folgt ΙΕ̅, entsprechend K. 10., u. Z. 30. beginnt K. Iϛ̅. Περὶ τῶν κατ' αὐτοῦ αἱρεσιαρχῶν, vergl. Kap. 11. — 27. ὁ ἐπικληθείς.

p. 126. 3. Ῥωμαίων.

Es folgt eine Menge Citate (p. 126. 8 — p. 131. 15.), die ich aus Mangel an Zeit auslassen mußte. Ich will nur die Kapiteleintheilung anmerken:

p. 127. 5. Kap. 17. Ῥωμαίων κ. Ἀλεξ. ἐπίσκοποι. — 14. Kap. 18. Ἰουστίνου κατὰ Μαρκίωνος.

p. 128. 1. K. 19. = 12. der Ausg. — 10. beginnt K. 20. = 13. d. A.

p. 129. 16. Kap. 21. Μελίτωνος πρὸς Οὐῆρον ἀπολογία.

p. 130. 1. Kap. 22., entsprechend 14. der Ausgabe.

p. 131. 12. Kap. 23. ὡς Ἀντωνῖνον διαδ. υἱὸς Οὐῆρος σὺν Λουκίῳ ἀδ. — 19. Kap. 24 = 15. d. Ausg., nur fehlt in Z. 16. das ὁ und es wird hinzugefügt καὶ περὶ Πιονίου καὶ ἄλλων. — 19. καὶ Πολ. — 20. δέ fehlt. — 24. Die Worte τῇ ἐκ. hat auch h. — 25. πάσας.

p. 132. 6. καὶ fehlt. — 7. καταξενομένους. — 7. ἀποῤῥητότατα. — 11. δ' ἱστορ. — 16. δ' ἐπιστ. εἰς αὐτόν. — 18. δ' ἐπί. — 23. ἰδόντα fehlt. — καταφυξαι. — 28. ἐπιτολμᾶν. Dazu unten am Rande die Be-

merkung: ὅπως ὁ θαυμάσιος Πολύκ. ἐμαρτύρησεν. — 30. μεῖναι. — 31. αὐτούς; — τήν fehlt, gegen die Angabe.

p. 133. 1. οὔτι für οὔτε. — 5. ὑπέρ für ὑπό — αὐτῷ. — 6. δ' ἐπί. — 10. υπό. — 12. δέ. — 15. ὅν fehlt. — 17. διεδέξατο. — 20 προσώπου. — 21. εὐθέως fehlt. — 25. Wortstellung wie in der Ausgabe. Seite 134—137. sind übergangen.

p. 138. 6. κατατεμένων (!). — 10. ἀναιρεῖται. — 11. ω richtig. — 14. ὑποπεπτοκότας. — 16. τέ fehlt. — 18. τ' ἐ φ' ἀπ. — Das τοῖς παραδόξοις fehlt. — 19. ἀναπέμψ ω μεν.

p. 139. K. 25. (= 16.). — 7. Κρήσκεντος. — 8. Κοινικῇ. — 9. καττύσαντος ἐπειδὴ πολλάκις ἐν διαλ. ἀκροατῶν παρόντων. — 10. ὑπέρ fehlt. — 14 — 140, 19. ist übergangen.

p. 140. 20. Kap. 26. (= 17.). Die Inhaltsangabe stimmt überein. Das ganze Kapitel ist Citat und deßhalb übergangen.

p. 142. 20. Kap. 27. (= 18.).

p. 143. 3. διέξειμεν. — 10. εἰς ἡμᾶς — ἄλλος. — 13. ἑαυτοῦ. — 15. τὸν τότε Ἑ. — 16. παρώρμηται. — 21. u. 22. richtig. — 23. τέ fehlt. — 24 ἅπαντες. — 27. τέ für δὲ καί. — 29. ὡς δὴ περικ.

p. 144. 2. ὁ fehlt nicht. — 6. οὐδέποτε. — 14. δ' εἰς ὄγδ. — 17. τέταρσιν — ἀρχήν. — 20. Kap. 29. (= 20.) οἱ τῆς Ἀντ. — 22. τηνικ. fehlt. — 24. δὲ ταυτον. — 27. κατ' αὐτοῦ (für κατὰ τούτους). — 29. δ' ἐν τ. — ὂν εἷς μέν.

p. 145. 6. Die Inhaltsangabe des 31. (22.) Kap. lautet: Ἡγησίππου περὶ τῆς Κλήμεντος ἐπιστολῆς καὶ ὧν οὗτος μνημ. αἱρεσιαρχῶν καὶ τῶν ἀποκρύφων. Vergl. Burton I, XCIII. Anm. o NB., die ähnliche Angabe aus K (bei Schwegler K). — 18. δέ fehlt. — 22.

αὐτοῦ — ἐκ τοῦ θ. — 25. δέ fehlt. θεοβουθής. — 27. κλαιόβιος. — 28. κλειηνοί — Δωσίθεος ὅθεν καὶ Δωσιθιανοί, κ. Γόρθιος.

p. 146. 1. Μασβώθεος ὅθεν fehlt ganz. — Μασβωθηναῖοι. — 2. Οὐαλεντῖνοι. — 3. ἑτεροίως. — 4. παρεισήγαγον — καὶ ψευδ. καὶ ψευδαπ. — 9. Μασβωθαῖοι. — 12. παρατιθέμενοι. — 14. ὡς für ὡσάν. — 15. μόνον — ἀλλά fehlt. — Εἰρ. δὲ καί. — 24. ἐκκλησίας.

p. 147. 7. αὐτοῦ, von zweiter Hand αὐτῶν. — 9. ως. — 13. ἐγκειχείριστο. — 21. αὐτῶν — προτρ. αὐτόν. — 26 Κνωσίους.

p. 148. 1. παρ' αὐτῷ. — 5. ἀποδείκνυται. — 7. οἴονται καὶ π. — 8. ἔθος. — 13. richtig. — 14. ηὔξηκεν. — 20. ἀνέγνωμεν. — 25. γεγεμίκασιν. — 27. ὁπόται — ἐπιβεβουλ.

p. 149. 2. Kap. 33. (24.) Θεοφίλου Ἀντιοχέων ἐπισκόπου, ὃν διαδ. Μάξιμος καὶ Φιλίππου κ. Εἰρηναίου καὶ Μοδέστου. — 8. αὐτοῦ φέρονται — οὐ χεῖρον. — 9. ἡλικρινῇ. — 12. καὶ πρός. — 16. ἀγενῶς — πεποιημένον, — 20. Das hier beginnende Kapitel ist in der Handschrift nur ein Theil des vorigen. — 25. τέ — ὡσαύτος. — 30. Es beginnt Kap. 34: Μελίτωνος κ. ὧν οὗτος ἐμν.

p. 150. 2. προσεφώνησεν. — 3. B. — 5. πίστεως. — 7. u. 8. richtig. — 11. τοῖς fehlt. — 12. Σερουιλλίου. — 16. ὡς. — 22. τε καὶ μεθ. — 23. τοῦτο.

p. 151. 5. μεγάλης ἀρχῆς. — 6. ἐκ[τοτε], das Eingeklammerte ist radirt, aber noch zu lesen. — 7. εὐκτεος. — 8. ἐν Αὐγ. — 17. ἐπινωρθώσαντο. — 18. νεωτερῆσαι. — 19. Φουδδανῷ. — 22. Λαρίσσους. — 27. αὐτό fehlt. — 29. δ' οὔτως. — 31. γενέσθαι σοι ἐπλ.

p. 152. 9. E. — 10. Δ. — 11. B — καὶ ἡ σ. — 12.

Ἱερεμίου. — 13. ΙΒ. — 17. Ueberschrift von Kap. 35. Ἀπολιναρίου λόγων. — 20. φρονεῖ. — 21. Ε — ΑΒ. 22. ΑΒ. — 23. κενοτομηθ. — 27. Ueberschrift von Kap. 36. Μουσανοῦ περὶ τῆς κατὰ Τατιανὸν αἱρέσεως.

p. 153. 1. Ἐγκρατητῶν. — 2. τῷ, nicht ἐν τῷ. — 5. Das neunundzwanzigste Kapitel der Ausg. ist ein Theil des vorhin bezeichneten, wie denn auch die Ueberschrift zeigt. — 7. δηλοῖ δὲ τοῦτο. — 10. Α. 9 — 22. übergangen. — 22. σμικρόν. — 23. Σευῆρος (so auch 24.) — τοὔνομα, also nicht ὄνομα.

p. 154. 4. δ' ἀποστ. — 7. καὶ. — 13. Das letzte (37.) Kapitel beginnt; es hat die Inhaltsangabe: Περὶ Βαρδισιανοῦ τ. κτλ. — 15. πληθυνουσῶν. — 16. Βαρδησάνης. — 20. δ' ἦσαν. — 22. Wortstellung richtig vermerkt. — 23. ἄρα fehlt. — 24. πλείστας. — 25. κατ' αὐτὸν τόν. — 26. οὐ μὴν καὶ π. γε ἀπετρίψατο. Die Unterschrift fehlt.

2.

Ueber die Familie der Herodes.

Von

E. Bilfinger, Pfarrer in Rorafer.

Wegen des Verhältnisses der ersten Glieder des herodianischen Hauses zu den letzten Gliedern des makkabäischen Geschlechts schicken wir eine kurze Geschichte von diesem voraus. Die ersten Helden aus dem asamonäischen oder makkabäischen Hause suchten bekanntlich die Unabhängigkeit ihres Volkes von den Syrern zu behaupten, welche dasselbe allmählich aufzulösen und sich einzuverleiben bestrebt waren, hielten dasselbe aufrecht und verliehen ihm einen neuen Glanz.

Die letzten Fürsten dieser Familie dagegen brachten

den jüdischen Staat in große Verwirrung und veranlaßten die Einmischung der Römer in ihre Angelegenheiten. Antiochus der Große hatte die Juden zwar unter seine Botmäßigkeit gebracht, aber ihnen große Vorrechte gelassen (202 v. Chr.). Allein schon sein Sohn, Seleukus Soter, wollte ihren Tempel plündern, und Antiochus Epiphanes ging damit um, sie zu nöthigen, die griechische Religion anzunehmen, und mißhandelte sie abscheulich. *Ἠνάγκασε δ' αὐτὸς ἀφεμένους τῆς περὶ τὸν αὐτῶν θεὸν θρησκείας τοὺς ὑπ' αὐτοῦ νομιζομένους σέβεσθαι, οἰκοδομήσαντας δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει καὶ κώμῃ τεμένη αὐτῶν καὶ βωμοὺς καθιδρύσαντας θύειν ἐπ' αὐτοῖς σῦς καθ' ἡμέραν κ. τ. λ.* Ios. Ant. 12, 5, 4. ed. Oberth. pag. 176. coll. cum Ioseph. de Maccab. 4. p. 1310 seq. Gegen diesen Druck ergriffen sie unter dem Priester Matathias und nachher unter seinen heldenmüthigen Söhnen die Waffen (167). Der tapfere Judas Makkabäus und sein Bruder Jonathan fochten glücklich für ihre Unabhängigkeit; letzterer zwang sie, ihm die Statthalterschaft und das Hohepriesterthum zu geben, und sein Bruder Simon entzog sich völlig der syrischen Herrschaft (142). Dessen Sohn, Johann Hyrkan, Hoherpriester mit königlicher Gewalt, gab zwar anfangs (134) dem Antiochus Sidetes Tribut, machte sich aber bald hiervon los und unterwarf sich Samaria und Idumäa († 107). Sein Sohn und Nachfolger, Aristobul I., der, wie seine Voreltern, viele Verdienste um die jüdische Nation sich erwarb, bezwang die Ituräer und nahm den königlichen Titel an (103). Sein Bruder Alexander Jannäus folgte ihm. Unter diesem grausamen, aber staatsklugen Fürsten erreichte der Staat die höchste Stufe von Wohlstand. Aber unter ihm begann ein sechsjähriger Bürgerkrieg, der den Staat schwächte, welcher von nun an durch Bruderzwist und politische Parteien zerrüttet wurde. Nach seinem Tode ward Alexander's Wittwe, Alexandra Salome, neun Jahre lang (Iosephus, bellum Iud. 1, 5.) Vormünderin ihres Soh-

nes, des ungeschickten und trägen Hyrkan (75), der seinem feurigen Bruder Aristobul II. weichen mußte, bis jener mit Hülfe des arabischen Königs Aretas und nachher durch die Dazwischenkunft des Pompejus wieder Fürst und Hoherpriester wurde, jedoch ohne das Diadem tragen zu dürfen, und den Römern Tribut geben mußte. Hyrkan's Minister, der Idumäer Antipater, herrschte an seiner Statt und wußte Cäsar's und des Cassius Freundschaft zu erhalten. Er wurde zwar von Malichus vergiftet (43) [bellum Iud. 1, 9.], aber seine Söhne, Phasaël, Statthalter von Jerusalem, und Herodes, Statthalter von Cölesyrien, hielten den Hyrkan in Abhängigkeit und wurden von Antonius zu Tetrarchen erklärt (Ios. Ant. 14, 13.; bellum iud. 1, 12.). Antigonus, Aristobul's II. Sohn, ließ den Phasaël ermorden und den Hyrkan verstümmeln (39), aber der nach Rom geflüchtete Herodes wurde von den Triumvirn zum König von ganz Palästina ernannt, wobei ihm Antonius besonders förderlich war. *Τὰ μὲν κατὰ μνήμην τῆς Ἀντιπάτρου ξενίας, τὰ δὲ καὶ ὑπὸ χρημάτων ὧν αὐτῷ Ἡρώδης ὑπέσχετο δώσειν, εἰ γένοιτο βασιλεύς, καθὼς καὶ πρότερον, ὅτε τετράρχης ἀποδέδεικτο.* Ant. 14, 14. coll. c. bell. Iud. 1, 13. So ward die asamonäische Familie, von der Ios. Ant. 14, 16. sagt: *οἶκος λαμπρὸς οὗτος ἦν καὶ διάσημος γένους ἕνεκα καὶ τῆς ἱερατικῆς τιμῆς ὧν τε ὑπὲρ τοῦ ἔθνους οἱ γονεῖς αὐτοῦ διεπράξαντο*, nach 126 Jahren, trotz der verzweifelten Gegenwehr des Antigonus, vom Throne verdrängt, und dieser ging auf Antipater's Haus über. Augustus und der Senat bestätigten nach der Schlacht bei Actium den Herodes als König. Er ist geboren zu Askalon 60 v. Chr., führt in der Geschichte den Beinamen der Erste oder der Große und regierte 37 bis 40 Jahre. Josephus schildert ihn als einen tapfern Feldherrn, aber argwöhnischen, herrschsüchtigen, verschwenderischen und grausamen Fürsten. Er hatte die Enkelin Hyrkan's, Mariamne, geheirathet, ließ aber dieselbe

nach seiner Rückkehr von Augustus (Ant. 15, 7, 4.) vergiften, ihren Bruder Aristobul und seine Schwiegermutter Alexandra tödten und den verstümmelten Hyrkan, der nach Babylon mit abgeschnittenen Ohren geschickt, aber von ihm zurückgerufen worden war, 30 v. Chr. hinrichten. Außerdem ermordete er 45 angesehene Personen in Jerusalem (Ant. 15, 3, 7.). Er begnügte sich nicht damit, daß er die Prinzen aus dem makkabäischen Hause, den Antigonus und Hyrkanus, hinterlistig umbrachte (*διεχειρίσατο τὸν ἄνδρα*, Ant. 15, 6. 17, 8.), sondern ließ auch seine eigenen beiden ausgezeichneten (*εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἄκρους*) Söhne von der Mariamne, Alexander und Aristobul, (16 v. Chr.) erdrosseln (*ἐπιτάξαντος τοῦ πατρὸς στραγγάλῃ κτείνονται*, Ant. 16, 11.; bell. Iud. 1, 27.). Augustus soll bei der Nachricht von diesen Grausamkeiten Herodis gegen seine Söhne gesagt haben: se malle esse Herodis *ὗν* (suem) quam *υἱόν* (filium). Gegen das Ende seines Lebens nahmen Argwohn und Grausamkeit immer mehr zu, und Josephus sagt von ihm als 70jährigem Greise: *ἐξηγρίωσεν ἀκράτῳ τῇ ὀργῇ καὶ πικρίᾳ εἰς πάντα χρώμενος* (Ant. 17, 6, 1.). Ungeachtet er die Circusspiele nach Römerart errichtete (Ant. 15, 8.), wodurch neue Unruhen und Grausamkeiten herbeigeführt wurden, ungeachtet er in der Hungersnoth 25 v. Chr. (Ant. 15, 9.) diese Gräuel durch reiche Spenden und Verkauf seiner Kostbarkeiten gegen Getraide aus Aegypten, wo Petronius Landpfleger war, wieder gut zu machen suchte, ungeachtet er durch den prächtigen Tempelbau die Juden sich geneigt zu machen strebte, blieb er gefürchtet und gehaßt. Nicht lange vor seinem Tode gab er den schändlichen Befehl, der aber nicht ausgeführt wurde, daß die Vornehmsten der Nation zusammenberufen, in den Hippodrom eingeschlossen und gleich nach seinem Hinscheiden niedergemacht werden sollten, damit — sagte er — bei Anlaß seines Todes auch eine recht große Trauer im Lande entstände: *οἶδα Ἰουδαίους τὸν μὲν ἐμὸν ἑορτάσοντας θάνατον, δύναμαι δὲ πενθεῖσθαι δι' ἑτέρων καὶ λαμπρὸν ἐπιτάφιον σχεῖν, ἂν ὑμεῖς*

θελήσητε ταῖς ἐμαῖς ἐντολαῖς ὑπουργῆσαι· τούςδε τοὺς φρουρουμένους ἄνδρας, ἐπειδὰν ἐκπνεύσω, τάχιστα κτείνατε περιστήσαντες τοὺς στρατιώτας, ἵνα πᾶσα Ἰουδαία καὶ πᾶς οἶκος ἄκων ἐπ' ἐμοὶ δακρύσῃ (bell. Iud. 1, 33). Noch sechs Tage vor seinem Ende ließ er seinen ältesten Sohn Antipater, den er einst vor den Söhnen der Mariamne, als den Sohn seiner ersten Gemahlin Doris, durch hohe Ehren ausgezeichnet hatte (Ant. 16, 3.), ums Leben bringen (Ant. 17, 7.). Bei solchen Grausamkeiten ist es leicht erklärlich, warum der von ihm veranstaltete bethlehemitische Kindermord, Matth. 2., da ohnehin Bethlehem nur ein kleiner Ort, folglich die Zahl der Knaben unter 2 Jahren sehr gering war, keine große und allgemeine Sensation erregte, mithin auch von Josephus leicht übersehen werden konnte. Bald nach dieser grausamen That starb Herodes zu Jericho an einer sehr schmerzlichen Krankheit, welche Josephus selbst als Strafe des gerechten Gottes für die vielfachen Verschuldungen des Königs ausgibt: ἑλκώσεις τῶν τε ἐντέρων καὶ μάλιστα τοῦ κώλου δειναὶ ἀλγηδόνες· καὶ φλέγμα ὑγρὸν περὶ τοὺς πόδας καὶ διαυγές· παραπλησία δὲ καὶ περὶ τὸ ἦτρον κάκωσις ἦν· ναὶ μὴν καὶ τοῦ αἰδοίου σῆψις σκώληκας ἐμποιοῦσα πνεύματός τε ὀρθία ἔντασις καὶ αὕτη λίαν ἀηδὴς ἀχθηδόνι τε τῆς ἀποφορᾶς καὶ τῷ πυκνῷ τοῦ ἄσθματος, σπασμός τε περὶ πᾶν ἦν μέρος, ἰσχὺν οὐχ ὑπομενητὴν προστιθέμενος· ἐλέγετο οὖν ὑπὸ τῶν θειαζόντων, καὶ οἷς ταῦτα προαποφθέγγεσθαι σοφίᾳ προὔκειτο, ποινὴν τοῦ πολλοῦ δυσσεβοῦς ταύτην ὁ θεὸς εἰσπράσσεσθαι παρὰ τοῦ βασιλέως (Ant. 17, 6.). Er hatte zehn Gemahlinnen, Doris, Mutter des Antipater (bell. Iud. 1, 22.), Mariamne I. (s. oben), Mariamne II. (Tochter des Hohenpriesters Simon, Mutter des Herodes Philippus), Malthake (Mutter des Archelaus und Herodes Antipas, so wie der Olympias), Kleopatra (Mutter des Herodes und Philippus), Pallas (Mutter Phasaël's), Phädra (Mutter der Roxane), Elpis (Mutter der Salome) und

zwei Richten (B. I. 1, 28.). In Folge seines Testamentes (B. I. 1, 33.) sollte **Archelaus** König (Matth. 2, 22.) werden, Augustus aber ernannte ihn bloß zum Ethnarchen (Ant. 17, 13. 11.) und übergab ihm zwei Drittheile von Herodis Verlassenschaft, nämlich Judäa, Idumäa und Samaria, woraus erhellt, daß die Römer, nachdem sie einmal angefangen, sich in die Angelegenheiten der jüdischen Nation zu mischen, immer mehr ihr Schicksal lenkten. Archelaus war eben so argwöhnisch und grausam, als sein Vater, und wurde um seiner Bedrückungen willen von den Juden beim Kaiser verklagt, der ihn nach zehn Jahren seiner Regierung entsetzte, nach Vienne verwies (*δοὺς οἰκητήριον αὐτῷ Βιένναν, πόλιν τῆς Γαλατίας, τὰ δὲ χρήματα ἀπηνέγκατο*, Ant. 17, 13.), und Judäa zur römischen Provinz machte, in welcher von nun an eigene römische Procuratoren seyn sollten. Die merkwürdige Ursache des Todes seiner nach Verstoßung der Mariamne geheiratheten Gattin, der Glaphyra, einer Tochter des Königs Archelaus von Cappadocien und erstmals Wittwe Alexander's, des ermordeten Sohnes von Herodes und Stiefbruders von Archelaus (*τοῦ πατρίου παράβασιν ποιησάμενος Γλαφύραν μέν, τὴν Ἀρχελάου θυγατέρα, Ἀλεξάνδρου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ γαμετὴν γενομένην, ἐξ οὗ καὶ τέκνα ἦν αὐτῇ, ἀπώμοτον ὂν Ἰουδαίοις γαμετὰς ἀδελφῶν ἄγεσθαι, γαμεῖ*, Ant. 17, 13., dann Wittwe des lybischen Königs Juba (B. I. 17, 13.), gehört zwar nicht hierher, verdient aber erwähnt zu werden. Im Traume erblickte sie ihren ersten Gemahl Alexander und herzte ihn. Er aber tadelte sie mit den Worten: Glaphyra! du bestätigst das Sprüchwort, daß den Weibern nicht zu trauen sey; du warst die mir vermählte Gattin, hattest Kinder von mir, vergaßest meiner Liebe und heirathetest einen Andern. Hiermit nicht zufrieden, wagtest du, einen dritten Mann zu nehmen, und hast abermals Schande und Schmach über mein Haus gebracht, indem du unseren Bruder Archelaus heirathetest. „Ich aber vergesse meiner Liebe

zu dir nicht, werde dich von aller Schmach befreien und zur Meinigen machen, wie du es warst." Wenige Tage darauf starb sie.

Philippus wurde Tetrarch von Ituräa und Trachonitis (Luk. 3, 1.) und ist von dem Privatmann Herodes Philippus (Matth. 14, 3.; Ios. B. I. 1, 30.), seinem älteren Bruder und erstem Gemahl der Herodias, der von Herodes I. im Testament enterbt wurde, zu unterscheiden.

Tetrarch von Galiläa und Peräa wurde Herodes Antipas, der zu Saphoris residirte. Dieser erscheint im neuen Testament als schwacher, aber gutmüthiger Wollüstling, als Weibersclave der Herodias, seiner Nichte, die er nach Verstoßung seiner Gattin, der Tochter des arabischen Königs Aretas, seinem Bruder entführte und heirathete. Sie war es, die ihn zur Enthauptung Johannis des Täufers verleitete und später zu einer Reise nach Rom ermuthigte, um wegen Vermehrung seiner Länder beim Kaiser Cajus Caligula nachzusuchen, der ihm aber statt der Erfüllung seines Gesuches auch seine bisherigen Besitzungen nahm und ihn, nachdem er von seinem Schwager Agrippa verdächtig gemacht worden war, nach Lyon verwies (*τὴν τετραρχίαν ἀφελόμενος αὐτὸν προσθήκην τῇ Ἀγρίππου βασιλείᾳ ποιεῖται καὶ τὰ χρήματα ὁμοίως τῷ Ἀγρίππᾳ δίδωσιν, αὐτόν τε φυγῇ ἀϊδίῳ ἐζημίωσεν, ἀποδείξας οἰκητήριον αὐτοῦ Λούγδουνον, πόλιν τῆς Γαλλίας*, Ant. 18, 7. p. 930.; B. I. 2, 9.), wohin ihm Herodias freiwillig folgte. Wie sie in Glück und Ruhm stets seine Gefährtin war, so wollte sie es auch im Unglück seyn: *οὐ κοινωνόν με τῆς εὐδαιμονίας γενομένην οὐ δίκαιον ἐγκαταλιπεῖν ἐπὶ ταῖς τύχαις καθιστάμενον*, Ant. 18, 7. p. 931. Später erhielt er die Erlaubniß, nach Spanien zu gehen, wo er starb. Während seiner Regierung artete das Volk aus und reifte einer offenen Empörung entgegen, die unter dem Statthalter Cassius Florus im J. 66 v. Chr. ausbrach.

Herodes Agrippa (d. Aelt.), Sohn Aristobul's und der Berenice, also Enkel Herodis des Großen, Bruder der

Herodias und Neffe des Herodes Antipas, lebte in Rom so verschwenderisch, daß er schuldenhalber nach Idumäa entweichen mußte. Nachdem seine Gemahlin bezahlt hatte, kehrte er nach Rom zurück, wurde aber von Tiberius eingesetzt. Er wußte sich aber die Gunst des Caligula zu erwerben, von dem er gleich nach dessen Regierungsantritt die Tetrarchien des Philippus und Lysanias nebst dem Königstitel bekam (*Ἀγρίππας δὲ ὁ βασιλεύς, ἐτύγχανε γὰρ ἐπὶ Ῥώμης διαιτώμενος, προὔκοπτε φιλίᾳ τῆς πρὸς τὸν Γάϊον μειζομένως,* Ant. 18, 8.), und nicht lange nachher auch Galiläa, das Gebiet seines Oheims, des Herodes Antipas. Da er sich, recht wie sein Großvater, der alte Herodes, in der Gunst der römischen Cäsaren zu erhalten wußte, so wurde ihm auch von dem Nachfolger des Caligula, dem Claudius, noch Samarien, Judäa und Abilene gegeben (Ant. 19, 8.), so daß er nun alle Länder besaß, welche sein Großvater beherrscht hatte. Judäa wurde jetzt nicht mehr von römischen Procuratoren regiert, sondern hatte wieder einen König, der zwar immer noch Vasall der römischen Kaiser war, aber in Absicht auf die Regierung seines Landes, das von römischen Statthaltern hart geplagt worden war, unumschränkt regierte. Ihm stand es zu, den Hohenpriester ein- oder abzusetzen, wie denn Agrippa in kurzer Zeit diese Würde drei- bis viermal wechselte; in seiner Macht stand es, wichtige Rechtshändel, die vor dem Synedrium schwebten, an sich zu ziehen und nach seinem Gutbefinden zu entscheiden; er war Herr über Leben und Tod. Agrippa war von sanfter Gemüthsart, freundlich und wohlthätig, keusch und gesittet. In Hinsicht auf die Religion war er ein eifriger Jude. *Ἡδεῖα γοῦν αὐτῷ δίαιτα καὶ συνεχὴς ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἦν καὶ τὰ πάτρια καθαρῶς ἐτήρει, . . οὐδὲ ἡμέρα τις παρώδευεν αὐτῷ τῆς νομίμης χηρεύουσα θυσίας* (Ant. 19, 7.). Er machte sich's daher zur Pflicht, die Rechte des jüdischen Volkes in Hinsicht auf die Religion geltend zu machen, wie denn die Juden durch seine Mitwirkung sehr günstige Edicte von Rom empfingen, in denen alle ihre

Vorrechte aufs Neue bestätigt wurden. Bei dieser Anhänglichkeit ans Judenthum kann es nicht befremden, daß er auf Unterdrückung der Christen als Abtrünniger und Feinde des Judenthums und besonders der Häupter der christlichen Gesellschaft, der Apostel, bedacht war, daß er Jakobum, den Bruder des Johannes, enthaupten und, um sich den Juden noch gefälliger zu machen, auch Petrum greifen und festsetzen ließ (Apostelgesch. 12, 1—5.). Ueberhaupt wurde er gegen das Ende seines Lebens hochmüthig, zog nach Tiberias, ergab sich dem Pomp und verlegte seine Residenz nach Cäsarea, woselbst er starb. Die Art seines Todes, welche Josephus (Ant. 19, 8.) übereinstimmend mit Lukas, und nur in Nebenumständen von ihm abweichend, erzählt, war eben so sonderbar als schauderhaft. Der König gab zu Cäsarea zur Ehre des Kaisers Claudius Schauspiele. Am zweiten Tage erschien er frühe in einem ganz von Silber gewobenen Kleide, welches bei der eben aufgehenden Sonne wunderbar strahlte, im Theater, um den seine Freundschaft nachsuchenden Tyriern und Sidoniern Audienz zu ertheilen. Er hielt eine Rede und das Volk (*δῆμος*, wahrscheinlich ein Theil des heidnischen Pöbels von Cäsarea, vielleicht die Gesandten selbst), von Agrippa's Glanz geblendet, rief ihm als einem Gott zu (*εὐθὺς οἱ κόλακες τὰς ἄλλας ἄλλοθεν φωνὰς ἀνεβόων, θεὸν προσαγορεύοντες, εὐμενής τε εἴης, ἐπιλέγοντες, εἰ καὶ μέχρι νῦν ὡς ἄνθρωπον ἐφοβήθημεν, ἀλλὰ τοὐντεῦθεν κρείττονά σε θνητῆς φύσεως ὁμολογοῦμεν*, Ant. 19, 8. coll. c. Act. 12, 22.: *ὁ δὲ δῆμος ἐπεφώνει· θεοῦ φωνή, καὶ οὐκ ἀνθρώπου*). Unmittelbar darauf empfand er in seinen Eingeweiden heftige Schmerzen, unter denen er nach fünf Tagen im 45sten Jahre seines Lebens, im siebenten seiner Regierung, seinen Geist aufgab, welchen schnellen Tod Lukas und Josephus und er selbst als göttliche Strafe dafür ansahen, daß er jene Vergötterung des Volkes nicht mißbilligte. *Ὁ θεὸς ὑμῖν ἐγώ*, sagte er, *ἤδη καταστρέφειν ἐπιτάττομαι τὸν βίον, παραχρῆμα τῆς εἱμαρμένης τὰς ἄρτι μου κατεψευσμένας φωνὰς ἐλεγχού-*

σης, καὶ ὁ κληθεὶς ἀθάνατος ὑφ' ὑμῶν ἤδη θανὼν ἀπάγομαι. Er hinterließ vier Kinder, einen Sohn und drei Töchter, von denen die älteste, Berenice, 16 Jahre alt, an ihren Oheim Herodes verheirathet, Mariamne, 10 Jahre alt, dem Julius Archelaus, dem Sohne des Chalcias, Drusilla, 6 Jahre alt, dem Antiochus, König von Commagene, zugedacht war (Ant. 19, 9.). Bei seinem Tode war der Sohn Herodes Agrippa d. Jüng. erst 17 Jahre alt. Anfangs war Kaiser Claudius geneigt, ihm das Reich seines Vaters zu geben, fand es aber doch wegen der Jugend des Prinzen bedenklich; er sandte daher den Cuspius Fadus als Procurator nach Palästina und gab dem jungen Agrippa das Königreich Chalcis. Einige Jahre darauf gab er demselben statt Chalcis die Länder der Tetrarchie des Philippus, Gaulonitis, Trachonitis und Abilene, deren Besitz ihm nachher von Nero bestätigt und noch durch Zugabe einiger Städte erweitert wurde (B. I. 2, 12. 13.). Zwar war er nicht König von Judäa, doch gab ihm die Aufsicht über die religiösen Angelegenheiten der Juden und über den Tempelschatz, so wie das Recht, Hohepriester einzusetzen, einen großen Einfluß. Dieser Agrippa, der Letzte aus dem herod. Hause, war bei der jüdischen Nation, der er am römischen Hofe wichtige Dienste leistete, die aber immer wieder gegen die Römer sich empörte, sehr beliebt, desto weniger seine Schwester Drusilla, die durch ihre Verheirathung an Felix ihre Religion verleugnet zu haben schien. Mit einer andern Schwester, Berenice, die durch ihre Schönheit einen Titus einnahm und sich beinahe den Weg zum römischen Throne zu bahnen wußte, besuchte Agrippa einst (Apostelgeschichte 25, 23.) den Procurator Festus zu Cäsarea, wo ihm dieser den Paulus in Ketten vorstellte, der den Agrippa durch seine Rede so rührte, daß er erklärte: ἐν ὀλίγῳ με πείθεις χριστιανὸν γενέσθαι (Apostelgesch. 26, 28.). Mit Titus war er bei der Belagerung von Jerusalem und starb 94 n. Chr.

Recensionen.

1.

D. Friedrich Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, oder allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Erste Abtheilung. Das erste Buch, über den Begriff und die Geschichte der apokalyptischen Litteratur überhaupt. Zweite Abtheilung. Das zweite und dritte Buch, über die johanneische Apokalypse, insonderheit über die litterarische Charakteristik und kanonische Werthbestimmung, die Theorie und Geschichte der Auslegung derselben. XLIV und 1074 Seiten. Bonn, bei Ed. Weber. 1852. gr. 8.

(Fortsetzung und Schluß a).

Das zweite Buch: „Die johanneische Apokalypse. Insonderheit die litterarische Charakteristik und kanonische Werthbestimmung derselben", zerfällt in drei Kapitel: 1) Litterar-historische Charakteristik des Buchs nach Inhalt und Form, S. 347—418. 2) Ueber die apostolische Authentie

---

a) Da die Recension unseres Freundes Bleek leider längere Zeit ungedruckt in den Händen der Redaction liegen bleiben mußte, so bemerken wir hier nachträglich, daß der S. 982. des vorigen Jahrg. ausgesprochene Wunsch der baldigen Erscheinung des Dillmann'schen Werkes inzwischen seine Erfüllung gefunden.

Die Redaction.

desselben, S. 419—887. 3) Ueber die kanonische Geltung desselben, S. 888—923.

Das erste Kapitel enthält fünf Paragraphen (20—24.), überschrieben §. 20: Schematische Darstellung des Inhalts (S. 347—365.); §. 21: Der Grundgedanke (S. 365—372.); §. 22: Der Hauptzweck (S. 372—374.); §. 23: Die litterarische Form der Apokalypse; sie ist kein dramatisches Gedicht (S. 374—392.); §. 24: Die künstlerische Composition und Oekonomie der Apokalypse (S. 392—418.). — Ich erlaube mir über dieses Kapitel folgende Bemerkungen.

Zu §. 20. Wie in der ersten Auflage, nimmt der Verfasser auch in der zweiten drei Theile der Apokalypse an, jedoch anders vertheilt; in jener rechnet er Anfang und Schluß (K. 1, 1—8. und 22, 6—21.) nicht mit und bezeichnet als den ersten Haupttheil K. 1, 9—3, 22., als den zweiten K. 4—11. als den dritten K. 12, 1—22., 5. Angemessener, dem Inhalte und der Form des Buches mehr entsprechend ist es, wenn er jetzt K. 4, 1 — 22, 5. (S. 364. steht durch Druck- oder Schreibfehler 22., 7. wie in der folgenden Zeile 8. statt 7.) als die eigentliche Apokalypse und den eigentlichen Haupttheil bildend zusammenfaßt und das Vorhergehende, K. 1—3., als den Prolog, das Folgende, K. 22, 6—21., als den Epilog bezeichnet; nur ist es nicht angemessen, wenn dabei wenigstens der Prolog auch als erster Haupttheil bezeichnet wird (S. 348.). — Nach der Ueberschrift des Paragraphen: „Schematische Darstellung des Inhalts", erwartet man bloß eine Uebersicht der Gedanken in ihrer Aufeinanderfolge, und so der einzelnen Visionen in der Form und Gestalt, worin sie im Buche selbst vorgeführt werden, noch ohne Deutung derselben, außer so weit sie in der Vision selbst ausdrücklich gegeben ist; und im Allgemeinen beschränkt auch der Verfasser sich darauf. Aber mitunter hat er doch auch schon seine Deutung der Bilder beigefügt und sie ohne Weiteres wie ausgemacht gesetzt, wenn sie auch keineswegs allgemein aner-

kannt sind, wie S. 354., daß die beiden Zeugen K. 11. die wiederkehrenden Mose und Elias seyen, S. 357., daß das aus dem Meere aufsteigende Thier K. 13. Symbol des antichristlichen römischen Kaiserreiches, S. 360., daß Babel, die große Stadt, K. 16, 19., Rom, S. 361., daß die durch die sieben Häupter des Thieres symbolisirten Könige K. 17, 10. römische Kaiser seyen. — Mich dünkt, methodischer und angemessener wäre es gewesen, wenn der Verfasser solche nicht irgend bewiesene Erklärungen hier noch gar nicht angedeutet, sondern die Deutung solcher Hauptbilder erst später aus der zusammenfassenden Betrachtung des Ganzen entwickelt hätte. — S. 348. ist aus Aufl. 1. S. 6. für *τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* [*Χριστοῦ*] K. 1, 9. beibehalten: „wegen des Zeugnisses von Christo", obwohl der Verfasser jetzt den Ausdruck mit mir anders faßt, in Beziehung auf die Offenbarung, welche dem Seher jetzt durch das Zeugniß Christi mitgetheilt ward (S. 514.). S. 350. betrachtet er mit den meisten Auslegern den bei der Eröffnung des ersten Siegels hervorkommenden Reiter K. 6, 1—2. nach der Analogie der drei folgenden als einen Plagegeist; es sey der Welteroberer, der Krieg, der Verwüster. Allein nach der ganzen Weise, wie er geschildert wird, als auf einem weißen Rosse sitzend (vergl. 19, 11.), als mit einer Krone versehen, als ausziehend als Sieger und um zu siegen, ist mir von jeher wahrscheinlich gewesen, mit anderen Auslegern, daß dieser Reiter als Symbol des zum Siege einherziehenden Messias gemeint ist, so daß schon durch dieses erste Zeichen auf den endlichen Sieg des Christs über die feindlichen Mächte hingewiesen wird. Ich kann es daher auch nicht für genau halten, wenn es (S. 351.) in Beziehung auf die vier ersten Siegel heißt: „Also die allernächste Zukunft, der Krieg mit seinem Gefolge von Uebeln ist geoffenbart". — Nach S. 351 f. (vergl. 357. 411. 737.) betrachtet der Verfasser in der Vision von der Besiegelung der Knechte Gottes K. 7. die V. 9 ff. genann-

ten unzählbaren Schaaren für dieselben mit den V. 4—8. auf 144000 angegebenen, 12000 aus jedem Stamme Israels. „Der Seher sieht diese menschlich unzählbaren, aber göttlich bestimmten und gezählten Schaaren in den Himmel ziehen". Doch kann ich nicht umhin, dieses für falsch zu halten, wofür ich auf dasjenige verweise, was ich darüber — gegen meine frühere Erklärung — in meinen Beitr. z. Evangelien-Krit. S. 185 f. bemerkt habe.

Zu §. 21. Ueber den „Grundgedanken" spricht der Verfasser sich im Wesentlichen ebenso aus, nur besonders in der Polemik etwas ausführlicher, wie in der ersten Auflage (Kap. 3. §. 22.) über die „Grundidee". Wenn der Verfasser in der neuen Bearbeitung (S. 365 f.) meint, daß schon aus dem *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* K. 1, 1. folge, wie der Grundgedanke der Schrift im Allgemeinen kein anderer seyn könne, als „die prophetische Idee der Vollendungszukunft des Gottesreiches Christi in der Welt, oder die Idee der Zukunft und Wiederkunft des erhöheten Christus am Ende des gegenwärtigen Weltlaufes zum Gericht über die antitheokratische und antichristliche Welt und zur völligen Befreiung, Befriedigung und Vollendung seines kämpfenden Reiches", so ist dieses gewiß nicht richtig, da *ἀποκάλυψις* hier sicher nicht, wie freilich auch S. 23. angenommen wird, im passiven Sinne steht und der Genitiv als Genitiv des Objects (wie 1 Kor. 1, 7.; 2 Theß. 1, 7.; 1 Petr. 1, 7. 13.), sondern im activen Sinne und der Genitiv als Bezeichnung des Subjectes, des Urhebers, wie ohne Zweifel auch Gal. 1, 12. Doch ist der Grundgedanke selbst richtig angegeben. Was aber die bestimmtere Gestaltung betrifft, welche jener allgemeine Gedanke in der Apokalypse annimmt, so spricht der Verfasser in dieser Beziehung sich hier wesentlich in derselben Weise aus, wie in der ersten Auflage und wie auch schon theol. Stud. u. Krit. 1829. H. 2., daß zwar nicht die Zerstörung Jerusalems verkündet werde, wohl aber doch neben dem römischen Heidenthum

auch das Judenthum und Jerusalem als das von dem Christ zu überwindende Antichristenthum betrachtet und behandelt werde, wenn auch Jerusalem nicht in einem so absoluten Gegensatze gegen das Reich Christi gedacht werde, wie Rom, das neue Babylon. Doch kann ich fortwährend es nicht im Sinne des Buches halten, daß das Judenthum und das Heidenthum, Jerusalem und Rom dergestalt parallelisirt werden, beide wie zu überwindendes Antichristenthum gedacht, wie ich dieses schon früher geltend gemacht habe und noch wieder in meinen Beitr. z. Evang.-Krit. S. 187 ff., auf welche Bemerkungen der Verfasser indessen hier keine Rücksicht genommen hat, so wenig wie unten S. 736 ff., wo er die Stellung des Apokalyptikers und die des Evangelisten in Beziehung auf das Verhältniß des Christenthums zum Judenthume und Heidenthume behandelt. Wenn der Schriftsteller auch K. 11, 8. Jerusalem als Sodom und Aegypten in geistigem Sinne nennt, wiefern dort der Herr gekreuzigt war, und über die Stadt ein göttliches Gericht ergehen läßt, so ist dieses doch für sie nur ein läuterndes, zur Buße und somit zum Heile führendes (V. 13 b.), und im Verhältniß zu den Heiden bezeichnet er Jerusalem als die heilige und als die geliebte Stadt (11, 2. 20, 9.). Wenn der Verfasser aber sagt (S. 370.), daß der Schriftsteller im Judenthum die Synagoge des Satan finde K. 2, 9., so ist das offenbar ganz entstellt, da dort vielmehr, wie ebenso K. 3, 9., von Solchen die Rede ist, die sich fälschlicherweise für Juden ausgeben, während sie es nicht sind, diesen Namen nicht verdienen, sondern Satans-Synagoge sind. — Im Allgemeinen aber kann ich nicht den Wunsch unterdrücken, daß es dem Herrn Verfasser möchte gefallen haben, den Grund- und die Hauptgedanken des Buches aus dem ganzen Inhalte desselben noch etwas genauer und eingehender zu entwickeln und zu erweisen, als wie es hier geschehen ist.

Zu §. 22. Als Hauptzweck wird hier, wie Auflage 1.,

wo die Frage §. 25. in etwas anderem Zusammenhange behandelt ist, zugleich mit der über die Veranlassung und die ursprünglichen Leser, ein didaktischer gesetzt, die Darlegung der apokalyptischen Idee aus heiliger Geistesanregung, als secundärer, jedoch in dem Grundgedanken der Prophetie unmittelbar und wesentlich mitbegriffen, der praktische, die prophetische Paraklese, Ermahnung und Tröstung durch die Weissagung der Vollendungszukunft des göttlichen Reiches. — Ich meinerseits würde mich lieber einfach so ausdrücken, der eigentliche Zweck des Buches sey der, die durch Verfolgungen und Trübsale schwer heimgesuchte Christenheit zu trösten und aufzurichten durch belehrende Hinweisung auf die Zukunft der Kirche bis zu ihrer Vollendung, auf ihren endlichen Sieg über alle feindlichen Mächte und zuvörderst namentlich auf die nahe glorreiche Wiederkunft des Herrn.

Zu §. 23. Der Inhalt dieses Paragraphen war Auflage 1. in zwei Paragraphen vertheilt (§. 20: Von der Form, und §. 21: Prüfung der Meinung, daß die Apokalypse ein symbolisches Drama sey); auch davon abgesehen, ist die Ausführung hier wieder umgearbeitet und erweitert. Was der Verfasser hier gibt, ist treffend und beifallswerth, aber vielleicht hat er hier des Guten zu viel gegeben. Mir wenigstens scheint es so, daß dieser Gegenstand und namentlich die Widerlegung der eichhorn'schen Ansicht über die dramatische Form der Apokalypse im Verhältniß gegen andere Gegenstände, wie z. B. die Untersuchung über den Grundgedanken des Buches, viel zu ausführlich und gründlich abgehandelt ist.

Mehr anziehend und ein bleibenderes Interesse darbietend ist der Inhalt des 24. Paragraphen, der gegen die entsprechenden Abschnitte der ersten Auflage (§. 23: Oekonomie und Composition, und §. 24: Grundsätze der ästhetischen Werthbestimmung der Apokalypse) nicht unwesentliche Bereicherungen erhalten hat. Ueber die Berechtigung,

bei der Apokalypſe überhaupt nach der menſchlichen Darſtellungsform zu fragen, ſpricht der Verfaſſer ſich im Weſentlichen in demſelben Sinne aus (S. 398—400.), wie in der erſten Auflage. Er behauptet dieſe Berechtigung mit Recht auch bei der Vorausſetzung, daß ſie ein chriſtlich inſpirirtes Werk ſey, mit der beſonderen prophetiſchen Geiſtesgabe gedacht und geſchrieben, und daß die Grundidee derſelben dem Schriftſteller eine gegebene war. Indem er ſich über das Verhältniß der Viſion und Ekſtaſe — eingehender als Aufl. 1. — zur Religion und Poeſie ausſpricht und ſie nicht ausſchließlich der Kindheitsperiode derſelben zueignet, behauptet er mit Recht auf der einen Seite, daß wir an ſich keinen Grund haben, was die Apokalypſe über die ihrem Verfaſſer am Tage des Herrn zu Theil gewordene Entzückung und die ihm ſich darſtellenden Viſionen ausſagt, ohne Weiteres für poetiſche Fiction zu halten, und widerſpricht auf der andern Seite aufs entſchiedenſte denen, welche meinen, der ganze Inhalt und die ganze Darſtellung der Apokalypſe ſey in wirklicher Ekſtaſe und Viſion empfangen worden und die poetiſche Fiction habe daran gar keinen Antheil. Er beruft ſich dafür mit Recht auf den Zeitabſtand der ſchriftlichen Compoſition von dem Momente der Ekſtaſe und Viſion — wofür er auf das *ἐγενόμην* K. 1, 9. hätte verweiſen können —, wodurch es nöthig ward, die frühere Viſion auf mehr oder weniger freie Weiſe zu reproduciren, was immer der menſchlichen Kunſt habe anheimfallen müſſen, und auf die Beſchaffenheit der Viſionen in der Apokalypſe, auf ihre Länge und künſtleriſche und gelehrte Compoſition, auf die theilweiſe Unmöglichkeit, ſie ſich — in den Bildern, welche ſie vorführen — als factiſch zu denken. So glaubt er denn hätten wir zwar kein Recht, allen wirklichen ekſtatiſchen und viſionären Entſtehungsgrund der Apokalypſe ſchlechthin zu leugnen, wohl aber die dargeſtellten einzelnen Ekſtaſen und Viſionen darin für prophetiſche Dichtung zu halten und inſofern das Ganze als

ein Kunstwerk des christlichen prophetischen Geistes zu betrachten. — Ich kann mich nur freuen, meinen verehrten Freund in dieser Ausführung in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem zu finden, wie ich die Sache immer angesehen und es auch schon in meinem Aufsatze über die Apokalypse (theol. Zeitschr. von Schleierm. rc. H. 2. 1820. S. 251 f. Anm.) angedeutet habe. — In der dann folgenden analytischen Betrachtung der Apokalypse als eines Kunstwerkes ist neu — gegen die erste Auflage — namentlich die weitere Ausführung der in der Zahlen-Symmetrie sich kundgebenden Kunst des Schriftstellers (S. 404—408.).

Das sehr ausführliche zweite Kapitel: „Ueber die apostolische Authentie der johanneischen Apokalypse" (§. 25. bis 60.) zerfällt in fünf Abschnitte von verschiedenem Umfange: I) „Ueber die besondere historische Bestimmung und Veranlassung der Apokalypse" (§. 26—27. S. 420—440.); II) „Die Originalsprache, der griechische Sprachcharakter und die Textesgeschichte" derselben (§. 28—30. S. 440—491.); III) „Ueber den Verfasser oder die johanneische Authentie" des Buchs (§. 31—53. S. 491—802.); IV) „Ueber den Ort und die Zeit der Abfassung" desselben (§. 54—57. S. 803. bis 864.); V) „Die ursprüngliche Ganzheit und Einheit der Apokalypse und die entgegengesetzten Meinungen" (§. 58—60. S. 864—867.). — Ein reichhaltiger Stoff und aufs reichhaltigste behandelt. In die Vertheilung des Stoffes aber und in die Zusammenfassung des gesammten unter die Ueberschrift dieses Kapitels weiß ich mich nicht recht zu finden. Wie schon aus dem Jahrg. 1854. S. 964. Bemerkten erhellt, war der hauptsächliche Inhalt dieses Kapitels in der ersten Auflage unter das vierte, fünfte und sechste Kapitel vertheilt, von denen das erstere überschrieben ist: „Ueber die Veranlassung, den Zweck und die ursprünglichen Leser, so wie die Originalsprache und den Sprachcharakter der Apokalypse" — wobei mir namentlich das angemessen scheint, daß die Veranlassung in Verbindung mit dem Zwecke des Buches be-

handelt iſt, während Auflage 2. der Zweck ſchon vorher beſonders behandelt iſt (§. 22.), das fünfte: „Ueber den Verfaſſer der Apokalypſe, ſo wie den Ort und die Zeit ihrer Abfaſſung", und das ſechſte: „Beweis für die urſprüngliche Ganzheit und Einheit der Apokalypſe, Widerlegung der entgegengeſetzten Meinungen". Dieſe Ueberſchriften ſind klar und dem Inhalte der Kapitel entſprechend. Dieß iſt aber nicht ſo der Fall bei der in der neuen Bearbeitung für das den Inhalt jener drei Kapitel zuſammenfaſſende Kapitel gewählten Ueberſchrift: „Ueber die apoſtoliſche Authentie der joh. Apokalypſe". Darnach erwartet man hier doch nur die Frage behandelt, ob und inwiefern die Apokalypſe ein echtes apoſtoliſches Werk ſey. Somit würde hierhin eigentlich nur der Inhalt des dritten Abſchnittes gehören und deſſen beſondere Ueberſchrift: „Ueber den Verfaſſer oder die johanneiſche Authentie der Apokalyptik" eigentlich mit der Ueberſchrift des ganzen Kapitels zuſammenfallen. Selbſt der Gegenſtand des fünften Abſchnittes (über die urſprüngliche Ganzheit und Einheit des Buches) kann kaum mit Recht hier ſeinen Platz anſprechen, da diejenigen, gegen welche der Abſchnitt die urſprüngliche Einheit des Buches vindicirt, doch faſt alle die Einheit des Verfaſſers annehmen. Noch weniger aber laſſen ſich, wie mich dünkt, unter die Ueberſchrift des Kapitels die andern Abſchnitte ſubſummiren, die Unterſuchungen über die Veranlaſſung, den Ort und die Zeit der Abfaſſung, die Originalſprache und gar die Geſchichte und Kritik des Textes. So dankenswerth es iſt, daß der Verfaſſer in der neuen Bearbeitung auch dieſen letzteren Gegenſtand in den Kreis ſeiner Unterſuchungen mit aufgenommen und ihn mit ſolchem Fleiße und ſolcher Genauigkeit behandelt hat, ſo hätte dieſes doch nach meinem Bedünken an einem anderen Orte geſchehen ſollen, da für die Entſcheidung über die „apoſtoliſche Authentie der Apokalypſe" der Gegenſtand, wie er hier behandelt iſt, nichts austrägt und er dafür auch von dem Verfaſſer gar nicht

geltend gemacht ist. — Doch wird, was ich hier in formeller, gleichsam methodischer Beziehung geglaubt habe ausstellen zu müssen, durch die Behandlung der einzelnen Gegenstände überreichlich aufgewogen.

Im ersten Abschnitte macht der Verfasser (S. 420 f.) mit Recht gegen Hengstenberg geltend, daß der Befehl des Engels an den Johannes, was er sehe, zu schreiben und den sieben asiatischen Gemeinden zu senden, sich nicht bloß auf die sieben Briefe K. 2. u. 3. beziehe, sondern auf das ganze Buch, daß dieses daher zunächst für diese Gemeinden geschrieben sey, wie das auch der Inhalt der Briefe, welche die individuellen Verhältnisse und Gebrechen der einzelnen berücksichtigen, zeige. Dabei betrachtet er aber doch die Siebenzahl der Gemeinden als symbolischen Ausdruck nicht der gesammten Kirche, sondern des klein-asiatischen Gemeindekreises. Bei der Rolle, welche die heilige Zahl sieben in der Apokalypse spielt, läßt sich auch wohl nicht zweifeln, daß der Schriftsteller die Gemeinden, welchen er sein Buch zunächst bestimmte, mit einer gewissen Absichtlichkeit gerade auf diese Zahl zurückzuführen gesucht hat, so daß er auch wohl, um nicht diese Zahl zu überschreiten, diese oder jene Gemeinde in diesen Gegenden übergangen hat, die er sonst vielleicht würde mit berücksichtigt haben, wobei wir jedoch die Gründe, welche ihn bestimmten, die einen zu nennen, die andern auszuschließen, aus Mangel an hinreichender Kenntniß der damaligen Verhältnisse der einzelnen dieser Gemeinden und namentlich der Beziehungen des Apokalyptikers zu ihnen, nicht überall anzugeben vermögen. — Wenn Hengstenberg (Offenb. I. S. 123.) sagt, Johannes habe, als er an die sieben Gemeinden schrieb, schon das Vorbild der sieben katholischen und der — mit Einschluß des Briefes an die Hebräer — vierzehn paulinischen Briefe vor Augen gehabt, so ist dessen Meinung wohl gewiß nicht, wie der Verfasser (S. 421.) annimmt, daß der prophetische Johannes zu der späteren Siebenheit

der katholischen und paulinischen Briefe das Vorbild gegeben habe, sondern — nach der andern von dem Verfasser verworfenen Deutung — daß er die einfache Siebenheit der katholischen und die doppelte Siebenheit der paulinischen Briefe zum Vorbilde gehabt habe, eine Behauptung, welche freilich auch nur von einem Gelehrten hingestellt werden kann, der es nicht scheut, alle gesunde geschichtliche Forschung über die Bildung des neutestamentlichen Kanons ins Angesicht zu schlagen. — Neu ist in der zweiten Auflage hinzugekommen (S. 429—433.) die Untersuchung über den Begriff der ἄγγελοι der sieben Gemeinden, an welche, als durch die sieben Sterne in der Rechten des Menschensohnes symbolisirt, eigentlich die einzelnen Briefe gerichtet sind. Aufl. 1. findet sich darüber nichts, als daß in der Uebersicht des Inhaltes S. 7. ohne Weiteres vorausgesetzt erscheint, daß es die Vorsteher der Gemeinden seyen, was auch bei der zweiten Auflage in die Darstellung des Inhaltes S. 348. sich eingeschlichen hat. Hier dagegen spricht er sich mit ausführlicherer Begründung entschieden gegen diese Erklärung aus und tritt — namentlich auch gegen Rothe — den Auslegern bei — auch Schreiber dieses hat von jeher dazu gehört, s. de Wette, Apokal. zu 1, 20. —, welche sie von den Gemeindeengeln verstehen, und zwar so, daß dieselben als die immanenten Repräsentanten der Gemeinden selbst gedacht werden. Die Erklärung von den Vorstehern, Bischöfen der Gemeinden, läßt sich in der That auch in keiner Weise aus dem Sprachgebrauche rechtfertigen, am wenigsten aus dem שְׁלִיחַ צִבּוּר bei den späteren Juden, da dadurch nicht der Vorsteher, sondern nur ein untergeordneter Diener der Synagoge bezeichnet wird. Ewald wollte deßhalb in seinem Commentar über die Apokalypse die Diakonen der Gemeinde verstehen, an welche die Briefe adressirt seyen, weil sie auch das Geschäft gehabt hätten, Schreiben an die Gemeinde in Empfang zu nehmen und vorzunehmen, eine Erklärung, welche an sich höchst unwahr-

scheinlich ist, und um so mehr, da die einzelne Gemeinde doch mehrere Diakonen hatte, während die sieben Briefe immer ohne Weiteres an den ἄγγελος der Gemeinde gerichtet sind. Ewald selbst hat später auch sich für die andere Erklärung von dem Vorstande der Gemeinde ausgesprochen, nur so, daß ἄγγελος nicht eine damals übliche Benennung des einzelnen Vorstehers sey, sondern Bezeichnung des Vorstandes als solchen, als der vermittelnden höheren Macht, des Vorbildes und lebendigsten Lebens der Gemeinde, der Repräsentation und Zusammenfassung der Gemeinde und daher der Gemeinde selbst. (Jahrbb. d. bibl. Wissensch. II. 1849. S. 123 ff.). Doch hat diese Erklärung einen zu abstracten Charakter, als daß sie für den biblischen Schriftsteller irgend wahrscheinlich wäre. — Was der Verfasser §. 27. über die in den geschichtlichen äußeren und inneren Verhältnissen der Christenheit und namentlich der klein-asiatischen Gemeinden liegende Veranlassung zur Abfassung der Apokalypse sagt, dem kann ich nur beistimmen. Ich glaube nur, daß die neronische Verfolgung mit ihren Folgen sich auch auf die Provinzen noch in einem höheren Grade und auf mehr unmittelbare Weise erstreckt habe, als wie es nach der jetzt gewöhnlichen Meinung S. 437. dargestellt ist, und daß die Meinung, der verschwundene Nero sey nicht wirklich gestorben, sondern habe sich zu den Parthern geflüchtet und werde von dort mit großen Schaaren zurückkehren, sich wohl nicht unter Juden und Christen zuerst gebildet habe (S. 438.), sondern unter dem römischen Volke, von dem jene sie nur in modificirter Gestalt angenommen haben.

Im zweiten Abschnitte dieses zweiten Kapitels sind die Auseinandersetzungen §. 28. und 29. über die Originalsprache und über den Sprachcharakter der Apokalypse fast ganz so beibehalten (S. 440—464.), wie sie sich Aufl. 1. §. 26. u. 27. S. 204—225. finden. Doch fehlt es auch nicht an einzelnen Zusätzen und Aenderungen, welche zeigen,

daß der Verfasser auch diese Paragraphen einer neuen Revision unterworfen hat. Dahin gehört z. B. S. 441. das über den dem Hebräischen und Aramäischen fremden echt griechischen Begriff σύνδουλος Bemerkte; S. 453 ff. die genauere Auseinandersetzung über die Structur und Lesart K. 12, 7., die jedoch mit größerer Unsicherheit endigt, als Aufl. 1. S. 216.; S. 457 f. über die Partikel τὲ in der Apokalypse; andere kleinere Zusätze S. 452. 459. 460. 461. — S. 462. hat er am Schlusse von No. 4. in Aufl. 1. (S. 224.) die gegen Baumgarten-Crusius' Erklärung des ὁ ἐρχόμενος ausgesprochenen Bedenken zurückgenommen, doch ist dieselbe schwerlich richtig. S. 451. spricht er sich etwas ausführlicher als Aufl. 1. S. 214. über die Stelle K. 4, 9—11. aus (καὶ ὅταν δώσουσι . . πεσοῦνται κτλ.), erklärt aber auch hier die Setzung der Futura als Hebraismus. Doch zweifle ich, ob diese Erklärung richtig ist, und bin mehr geneigt zu glauben, daß der Schriftsteller hier aus der Darstellung in Form der Vision herausgefallen ist, so daß er das hier Angegebene sich wirklich wie etwas Zukünftiges gedacht hat. — Noch bemerke ich, daß es sicher falsch ist, wenn der Verfasser S. 446., wie Aufl. 1. S. 209 f., um auch für die Stelle K. 1, 7. kein Zurückgehen des Schriftstellers auf den hebräischen Text der alttestamentlichen Stelle (Sach. 12, 10.) zuzugeben, die Vermuthung von Ewald billigt, daß die Septuaginta ursprünglich ἐξεκέντησαν gehabt habe, mit Berufung darauf, daß auch das Evangelium Johannis K. 19, 37. dieses Verbum habe, dieses Evangelium aber augenscheinlich der Septuaginta folge. Das Citat im Evangelium hat ja überhaupt mit der Septuaginta so gut wie gar nichts gemein, schließt sich aber eng an den hebräischen Text an, der dabei ohne Zweifel zu Grunde liegt (s. meine Beitr. z. Ev.-Krit. S. 245.), und so auch bei der Anspielung in der Stelle der Apokalypse. Die Uebereinstimmung aber des Evangeliums und der Apokalypse in der von der Septuaginta abweichenden

Satzung des Verbums ἐκκεντεῖν für דָּקַר verursacht auch bei der Annahme einer völligen Unabhängigkeit der Verfasser beider Schriften von einander keine besondere Schwierigkeit, da jenes griechische Verbum die natürlichste Uebertragung dieses hebräischen ist, und auch nicht bloß an dieser Stelle die anderen griechischen Uebersetzer, sondern an andern Stellen die Septuaginta selbst es dadurch übersetzt haben.

Ganz neu hinzugekommen ist am Schlusse dieses Abschnittes §. 30. „Geschichte und Kritik des Textes" (S. 464—491.). Der Verfasser versucht hier, „die Hauptmomente der Geschichte und Kritik des apokalyptischen Textes kurz darzustellen", wie er selbst sagt, „auf dem Grunde vornehmlich der Einleitung von Bengel" (fundamenta criseos apocalypticae), was indessen, auch wenn es, wie nothwendig, nur bis auf Bengel's Zeit beschränkt wird, fast etwas zu bescheidentlich gesagt ist, so schätzbar auch fortwährend die kurze und körnige Darstellung Bengel's gerade in dem genannten Aufsatze ist, und so viel ihm die Textkritik der Apokalypse zu verdanken hat. Was der Verfasser hier gibt, beruht auf sorgfältigen Untersuchungen und ist eben so gediegen als klar, sehr lehrreich und interessant, so daß ich mir nicht versagen kann, Einiges daraus mitzutheilen und damit einige eigene Bemerkungen zu verbinden. — Wenn der Verfasser gleich nach dem Anfange des Paragraphen (S. 465.) sich so ausdrückt, die neuere kritische Kunst habe die Aufgabe der Kritik des neutestamentlichen Textes so weit gelöst, daß der gegenwärtig als berichtigt geltende Text im Allgemeinen für relativ authentisch gehalten werden dürfe, so scheint mir das zu viel gesagt zu seyn und insofern nicht klar ausgedrückt, als noch kein Text irgend einer der kritischen Ausgaben allgemein als der berichtigte gilt. Der Verfasser selbst hat es auch am Schlusse (S. 490 f.) wenigstens in Beziehung auf die Apokalypse gleichsam corrigirt oder beschränkt, wenn er dort sagt, daß der Text dieses Buches erst in Begriff sey, richtiger festgestellt zu werden,

und daß in dieſer Beziehung noch viel zu thun ſey, daß erſt auf dem von Lachmann eingeſchlagenen Wege, aber conſequenter und vollſtändiger, diplomatiſch der bezeugte älteſte Text feſtzuſtellen ſey, ehe man zur Entſcheidung über die authentiſche Lesart fortſchreite. — Wenn dieſes von der Textkritik der Apokalypſe in einem vorzüglichen Grade gilt, ſo doch daſſelbe im Allgemeinen auch von der der übrigen neuteſtamentlichen Bücher. Daß die Apokalypſe in der griechiſchen Kirche in den erſten Jahrhunderten weniger geleſen und daher auch weniger oft abgeſchrieben ward, als die anderen Bücher, mußte an ſich, wie der Verfaſſer bemerkt (S. 467.), ihrem Texte vortheilhafter ſeyn, und ich glaube, es würde auch, „daß ihr dafür die von der alexandriniſchen Schule ausgehende und von der antiocheniſchen fortgeſetzte kritiſche Behandlung des neuteſtamentlichen Textes — etwa ſeit Origenes — nicht zu Gute kam" — für uns nicht gerade ein ſo weſentlicher Nachtheil ſeyn, wenn ſich uns nur Handſchriften oder andere vollſtändigere urkundliche Zeugen über die Textgeſtalt des Buches in den erſten Jahrhunderten erhalten hätten, was bekanntlich nicht der Fall iſt. Auf der andern Seite haben aber die ſachlichen Schwierigkeiten und ſprachlichen Incorrectheiten und Eigenthümlichkeiten bei dieſem Buche in höherem Grade als bei anderen Schriften des N. T. zu mannichfaltigen Corruptionen, Gloſſen und unkritiſchen Emendationen Veranlaſſung gegeben, ſo daß hier die Textkritik, zumal bei den geringeren Hülfsmitteln, ihre beſonderen Schwierigkeiten darbietet. Der Verfaſſer hebt beſonders den Einfluß des Commentars des Andreas auf die Corruption des apokalyptiſchen Textes hervor, ſo wie den — freilich durch die Umſtände beſchränkten — Werth des Textes des Hieronymus. — Ueber das Verhältniß des Oekumenius und des Arethas zu einander in Beziehung auf den nach ihnen benannten Commentar findet ſich S. 471 f. Anm. eine ſehr wahrſcheinliche Vermuthung vorgetragen. — Ausführ-

licher bespricht er namentlich den erasmischen Text der Apokalypse in den verschiedenen Ausgaben und bezeichnet im weiteren Fortgange, mit näherer Charakterisirung, Bentley und Bengel als die Reformatoren des apokalyptischen Textes. Der erstere habe in den Proposals, welche er dem von ihm als Probe einer neuen kritischen Ausgabe des N. T. herausgegebenen letzten Kapitel der Apokalypse vorsetzte, zuerst den rechten philologischen Weg zur neutestamentlichen Textkritik gewiesen, nämlich den, den recipirten Text schlechthin zu verwerfen und aus den vorhandenen ältesten Documenten des griechischen Originals und mit Hülfe der verbesserten Uebersetzung des Hieronymus den urkundlich ältesten Text zu constituiren. Bengel sey einen Schritt weiter gegangen als Bentley, indem er einmal die Masse der Handschriften nach Familien classificirte und über die Verhältnisse der einzelnen Zeugen und Familien feste Regeln aufstellte, sodann sich ein besonderes Verdienst dadurch erwarb, daß er bei der Feststellung der Lesart in gegebenen Fällen auch den anerkannten Sprachcharakter und Sprachgebrauch des Schriftstellers berücksichtigte und in der Uebereinstimmung der indoles lectionis mit dem numerus testium die möglich größte Sicherheit fand; doch sey er auch wieder um einen Schritt hinter Bentley zurückgegangen durch zu ängstliche Berücksichtigung des bisher üblichen Textes, indem er, nur mit theilweiser Ausnahme bei der Apokalypse, keine Lesart in den Text aufnahm, die nicht schon in einer früheren Ausgabe im Texte gedruckt war. Der Verfasser sagt dann, die Textkritik — zunächst der Apokalypse — sey durch jene beiden Männer auf den rechten Weg gestellt worden, aber eben nur auf den Anfang des Weges; die Aufgabe sey gewesen, beide Methoden durch einander zu berichtigen und in dieser Richtung den ältesten Text, so weit wir ihn historisch zu erkennen und zu bestimmen vermögen, zunächst urkundlich beglaubigt darzustellen, und so die Brücke zu bauen und zu befestigen, welche von der urkundlich

ältesten Textesgestalt zur authentischen führen könnte. Diese Grundsätze wird gewiß jeder einsichtsvolle Kritiker billigen. Allein damit ist noch nicht hinreichend die Frage erledigt, wie bei der Constituirung des Textes in den Ausgaben des griechischen N. T. verfahren werden soll. Der Verfasser bespricht noch beurtheilend das kritische Verfahren von Griesbach — der vorzugsweise Bengel's Theorie und Praxis weiter ausgebildet habe, jedoch nicht mit dessen Einfachheit, — von Lachmann, Tischendorf und Tregelles. Beim letzteren hat er noch nicht dessen Ankündigung einer neuen kritischen Ausgabe des griechischen N. T. und der Vulgata berücksichtigen können, wobei als Proben die Stellen Matth. 19, 13—21. und Röm. 8, 1—11. mitgetheilt sind, wo auch, was der Verfasser bei dessen Bearbeitung der Apokalypse vermißt, die patristischen Zeugnisse angeführt sind, so wie die der alten Uebersetzungen, unter ihnen der nitrisch-syrischen Uebersetzung der Evangelien, deren Herausgabe Cureton beabsichtigt.

Zuletzt stellt der Verfasser eine Vergleichung des lachmann'schen und des tischendorf'schen Textes an, und zwar in einem einzelnen Abschnitte, Apok. K. 1, 1—10. Ein allgemeines Urtheil über das Werthverhältniß beider fällt der Verfasser nicht. Aber er schließt damit, daß der von Lachmann eingeschlagene Weg, erst diplomatisch den bezeugten ältesten Text festzustellen, ehe man zur Entscheidung über die authentische Lesart fortschreite, der richtige sey, und daß es nur darauf ankomme, Lachmann's Verfahren consequenter und vollständiger, als er es selbst zu thun im Stande war, durchzuführen (S. 491.). Auch vorher schon (S. 486.) hatte der Verfasser angedeutet, daß sich in der lachmann'schen Textkritik, wie bei der ersten Anbahnung eines solchen Weges unvermeidlich sey, wohl sogenannte Inconsequenzen aus subjectivem Tacte finden. Dieses läßt sich auch nicht in Abrede stellen, daß Lachmann hin und wieder Lesarten aufgenommen hat, für die er nach seinen

Grundsätzen andere, da sie aus älterer Zeit mehr bezeugt sind, hätte aufnehmen sollen, und das in Fällen, wo die aufgenommenen doch nach innerer Wahrscheinlichkeit als die authentischen betrachtet werden können, so daß er hier also mehr nach der bengel'schen Weise, als nach seinen eigenen Grundsätzen scheint entschieden zu haben. Ich glaube nun aber auch, daß es nicht angemessen seyn würde, bei den künftigen Ausgaben des griechischen N. T. den Text noch consequenter nach den eigenen Grundsätzen Lachmann's zu constituiren. Ueber den Werth der lachmann'schen Textkritik und den großen Gewinn, den sie gebracht hat, urtheile ich noch eben so günstig, wie ich mich in der Vorrede zu meinem Commentare zum Briefe an die Hebräer (1835) ausgesprochen habe — damals nur in Beziehung auf seine kleinere Ausgabe des N. T. —; für eine gesunde Kritik des Textes ist es durchaus erforderlich, immer vor Allem den urkundlich erweislichen ältesten Text zu erforschen und davon auszugehen, und es ist gut, daß es einzelne Ausgaben gibt, welche es sich angelegen seyn lassen, den Text eben nur in dieser Gestalt darzustellen. Aber im Allgemeinen würde ich dieses Verfahren für die Ausgaben des N. T. nicht für zweckmäßig erachten, sondern in Fällen, wo aus inneren Gründen kein Zweifel stattfindet, daß die urkundlich erweislich älteste Lesart nicht die ursprüngliche ist, und alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß diese sich in einer anderen erhalten hat, würde ich es mit Bengel für Recht halten, diese in den Text aufzunehmen, wenn sie auch urkundlich etwas weniger bezeugt ist. Denn für den fortlaufenden Gebrauch des N. T. auch in der Ursprache kann es doch weniger darauf ankommen, dasselbe im Einzelnen in der Gestalt zu haben, die es etwa im vierten oder fünften Jahrhunderte hatte, als in solcher Gestalt, welche nach möglichsten Wahrscheinlichkeitsgründen die ursprüngliche oder dem authentischen Sinne am meisten entsprechende ist. Nicht leicht würde ich solche Lesarten aufnehmen, die gar keinen

oder entſchieden einen falſchen Sinn geben, wenn ſie auch urkundlich die älteſten Zeugen für ſich haben ſollten. — Wie der Verfaſſer in dieſer Beziehung urtheilt, darüber ſpricht er ſich nicht beſtimmt aus. In der Stelle Apok. 1, 5. haben die älteſten Handſchriften λύσαντι, das Lachmann nach ſeinen Grundſätzen mit Recht aufgenommen hat; Tiſchendorf dagegen hat Ausg. 2. mit dem recipirten Texte wieder λούσαντι aufgenommen. In dieſer Beziehung bemerkt der Verfaſſer S. 489: Wenn die Aufgabe ſey, zunächſt den älteſten Text darzuſtellen, ſo verdiene Lachmann's Lesart unſtreitig den Vorzug; erſt wenn es darauf ankomme, die urſprünglichſte zu beſtimmen, könne man dem λούσαντι, als dem natürlicheren Ausdrucke, den Vorzug geben. Dieſes iſt entſchieden auch mein Urtheil. Ich würde aber auch kein Bedenken tragen, es in den Text zu ſetzen. Noch weniger würde ich zweifelhaft ſeyn, V. 6. mit Griesbach und Tiſchendorf zu leſen ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς (vergl. K. 5, 10.), nicht aber (ſtatt ἡμᾶς) ἡμῖν mit Lachmann's kleinerer, noch ημῶν mit deſſen größerer Ausgabe, obwohl ἡμῖν cod. A., ἡμῶν cod. C. und wahrſcheinlich die Vulgata für ſich hat. — Noch bemerke ich zweierlei. Erſtens, ob bei der Conſtituirung des Textes von dem recipirten Texte ausgegangen und geſucht wird, dieſen zu der möglichſt urſprünglichen Geſtaltung zu verbeſſern, oder ob man bei dieſem kritiſchen Geſchäft auf dieſen gar keine Rückſicht nimmt, darauf, glaube ich, kommt an ſich nicht gerade ſo ſehr viel an; bei einem ſtreng gewiſſenhaften Verfahren wird man bei der einen Weiſe zu demſelben Ergebniß kommen, wie bei der andern. Aber das, glaube ich, iſt eine nicht unbillige Forderung, daß, wer bei einem Buche wie das neue Teſtament eine neue Textesrecenſion beſorgt, dem Leſer die Vergleichung mit dem oder den bisher üblichen Texten etwas erleichtere. Lachmann ſelbſt ſah ſich ſchon bei ſeiner kleineren Ausgabe veranlaßt, eine Angabe der von ſeinem Texte abweichenden Lesarten des

recipirten Textes hinzuzufügen, obwohl etwas widerwillig und auf eine für den Leser möglichst unbequeme Weise. Bei der größeren Ausgabe hätte ich aber wenigstens auch eine Angabe der abweichenden Lesarten Griesbach's gewünscht. Zweitens aber kann ich auch bei einer größeren kritischen Ausgabe die Beschränkung auf eine so geringe Zahl von Zeugen, wie es bei Lachmann der Fall ist, und die völlige Vernachlässigung eines so grossen uns zu Gebote stehenden anderweitigen Apparates, theils gleich alter, theils der jüngeren Zeugen, nicht für das Richtige halten; wenn auch manche andere alte Zeugen, wie die Peschito und andere alte Uebersetzungen, u. A. in der Gestalt, worin sie uns zu Gebote stehen, keine hinreichende Sicherheit darbieten, so findet dasselbe ja auch theilweise bei den Lachmann'schen Zeugen statt, wie z. B. bei cod. B. u. a.; und auch die Handschriften der konstantinopolitanischen Recension und andere jüngere Zeugen dürfen nicht ganz vernachlässigt werden, da auch in ihnen sich manches Echte kann aus dem Alterthume erhalten haben und zum Theil sicher erhalten hat.

In dem jetzt folgenden, über 300 Seiten langen dritten Abschnitte des zweiten Kapitels: „Ueber den Verfasser oder die johanneische Authentie der Apokalypse" (Auflage 1. Kap. 5. §. 28—43. S. 226—402.), bespricht der Verfasser zuerst — nur ganz kurz und vorläufig — das theologische Moment dieser Untersuchung §. 31. S. 491—492. (Aufl. 1. in den Vorbemerkungen §. 28. No. 1. S. 226—227.), und gibt dann eine „litterarische Geschichte der Untersuchung und Bezeichnung ihres gegenwärtigen Standes", §. 32. S. 492—508., wofür sich der betreffende Abschnitt Aufl. 1. a. a. O. No. 2. S. 227—238. findet. In der neuen Bearbeitung ist die geschichtliche Darstellung seit der Erscheinung der ersten Auflage bis auf die neueste Zeit — also für die letzten zwei Jahrzehnde — fortgeführt, und so die Ansichten der neuen tübinger Schule und Lützelberger's und die diesen entgegengetretenen, so wie zuletzt

die Ansicht von Hitzig vorgeführt (S. 504—508.); außerdem ist S. 493—495. einiges Nähere über die Urtheile von Erasmus, Carlstadt und Luther mitgetheilt, so wie über den darauf gefolgten Stillstand der historischen Kritik der Apokalypse im 16ten und 17ten Jahrhundert und dessen Ursachen, und über die Veranlassung, daß am Anfange des 18ten Jahrhunderts die Wiederaufnahme der kritischen Forschung zuerst von Seiten der reformirten Kirche stattfand. Im Uebrigen ist die Darstellung der ersten Auflage in diesem Paragraphen fast ganz beibehalten.

Nicht so aber im folgenden §. 33: „Exegetische Erörterungen der Andeutungen der Apokalypse über ihren Verfasser" (S. 508—516.), dem Aufl. 1. §. 29. („Exegetische Erörterung der Andeutungen der Apokalypse über ihren Verfasser, so wie den Ort und die Zeit der Abfassung") Nr. 1. (S. 238—242.) entspricht. Die neue Bearbeitung beginnt mit der (Aufl. 1. nur am Schlusse S. 241 f. kurz angedeuteten) Betrachtung über die Ueberschrift des Buches in ihren verschiedenen, kürzeren und längeren Formen, deren älteste dasselbe nur einfach als Apokalypse des Johannes bezeichne, aber wahrscheinlich auch nicht authentisch sey, sondern aus dem Texte des Buches selbst herübergenommen. Dann werden die Andeutungen der Apokalypse selbst über den Verfasser beleuchtet und dazu die Stellen Kap. 1, 1. 2. 9 f. erörtert. In der ersten Auflage bezeichnet der Verfasser das Ergebniß der Betrachtung dieser Stellen so, daß, wenn man sich unbefangen dem Eindrucke derselben überlasse, bei Weitem mehr der Apostel und Evangelist Johannes, als irgend ein Anderer des Namens gemeint zu seyn scheine. Er glaubte dort zwar, daß V. 9 f. nicht nothwendig auf ein von dem Apokalyptiker auf Patmos um des Evangeliums willen erlittenes Märtyrerthum deute, sondern meinte, es könne sich auch auf einen freiwilligen Aufenthalt auf der Insel zum Behufe der Verkündigung des Evangeliums beziehen. Aber die von mir (theolog. Zeitschr. 2.

S. 250 f.) vorgetragene Ansicht, daß ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ sowohl hier als V. 2. von der dem Seher mitgetheilten, durch Christus ihm bezeugten Offenbarung, welche er wieder in diesem Buche bezeugt, gemeint sey, verwarf er ausdrücklich (S. 241. Anm.) und meinte, daß V. 2. sich auf das von dem Empfänger der Offenbarung früher schon über das Evangelium abgelegte Zeugniß beziehe und daß als dieser Empfänger der Apostel und Evangelist Johannes genannt werde. Dieses hat der Verfasser aber schon Theol. Stud. u. Krit. 1836. Hft. 3. S. 654—661. zurückgenommen und sich hier, zunächst veranlaßt durch Wieseler und ohne meinen Vorgang zu erwähnen, für jene früher verworfene Ansicht erklärt und dieselbe zu rechtfertigen gesucht, wornach er dort denn als Ergebniß gewinnt, daß V. 2. sich als Beweis dafür, daß der Schriftsteller als der Apostel und Evangelist gelten wolle, nicht mehr gebrauchen lasse, und daß mit dieser richtigen Fassung von V. 9. wenigstens die exegetische Grundlage der Tradition verschwinde, daß Johannes irgendwie als Märtyrer auf Patmos im Exil gewesen sey. In demselben Sinne und auf noch entschiedenere Weise spricht denn der Verfasser sich auch in der neuen Bearbeitung der Apokalypse aus (sowohl hier S. 512—515., als auch wiederholt S. 816 ff.), und gewiß mit Recht; vergl. auch meine Beitr. z. Ev.-Krit. S. 191 ff. Mit Recht findet der Verfasser auch in der Weise, wie Kap. 21, 14. von den zwölf Aposteln die Rede ist, ein Moment, welches dafür spricht, daß der Seher nicht selbst diesem Kreise angehört habe, und macht geltend, daß er sonst nach der Art und Weise, wie er am Anfange und am Ende seines Buches sich als besonderen Gewährsmann für die Wahrheit seiner Offenbarung darzustellen beflissen sey, nicht unterlassen haben würde, irgendwie bestimmt seine Apostel-Autorität hervorzuheben. Ich füge noch hinzu, daß diese ebenfalls und wohl noch mehr hervorgehoben seyn würde, wenn die Apokalypse das Werk

eines Schriftstellers wäre, welcher fälschlicherweise für den Apostel Johannes gehalten werden wollte. Im Uebrigen bemerke ich nur noch, daß es zu viel gesagt ist, wenn es S. 512. heißt, daß die nun von dem Verfasser angenommene Erklärung von Kap. 1, 2. die jetzt allgemein für richtig anerkannte Auslegung sey. Sie wird zwar nicht bloß von Züllig und de Wette, sondern auch von Hoffmann und Hengstenberg befolgt; aber abgesehen von Ebrard, bezieht Ewald auch noch Jahrbb. der bibl. Wissensch. I. 1848. S. 62. es auf ein früheres Zeugniß des Sehers, es so deutend: Johannes sage, er sey ein einstiger Augenzeuge Christi und auch des Evangeliums gewesen, als es von Christus selbst verkündigt ward; ὅσα εἶδε trete dann beschränkend, mindernd zu ἐμαρτύρησε, gleichsam: zwar Augenzeuge, aber nicht Apostel (?).

Sehr ausführlich und gegen die erste Auflage erweitert ist die jetzt folgende Betrachtung der „kirchlichen Tradition über den Verfasser der Apokalypse", von den apostolischen Vätern an bis in das Mittelalter, §. 34—44. (S. 516—657.; Aufl. 1. §. 30—36. S. 261—335., wo aber, wie §. 29. in der Erörterung der Andeutungen der Apokalypse selbst, mit der Tradition über den Verfasser auch die über Zeit und Ort der Abfassung in Betracht gezogen ist, während die zweite Auflage dieses gesondert im vierten Abschnitte behandelt). In der neuen Bearbeitung hat der Verfasser diese geschichtliche Betrachtung nach vier Perioden eingetheilt, von denen die erste es besonders mit dem Polykarp und dem Papias zu thun hat (§. 35. S. 518—548.). Beim Polykarp hält der Verfasser die Aufl. 1. geltend gemachte Behauptung aufrecht, daß sich weder mittelbar noch unmittelbar ein Zeugniß desselben für die Apokalypse nachweisen lasse, und beschäftigt sich in der neuen Auflage besonders ausführlich und auf eine für alle irgend unbefangenen Leser überzeugende Weise mit der widerlegenden Beleuchtung der von Hengstenberg in dem Briefe

des Polykarp und in dem der Gemeinde von Smyrna über seinen Märtyrertod gefundenen „mehrfachen und zum Theil sehr deutlichen Spuren" der Apokalypse, wie besonders in dem ersteren Briefe Kap. 6., wo er schlechterdings gegen alle Wahrscheinlichkeit die dort neben den Aposteln genannten προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν von christlichen Propheten und namentlich von Johannes als Verfasser der Apokalypse verstehen will. Bei der Besprechung des Papias hat die neue Bearbeitung einen längeren Zusatz zuvörderst S. 527—532., worin der Verfasser Hengstenberg's Angriff gegen eine kurze Bemerkung der ersten Auflage (S. 267. Anm.), daß die vom Andreas in seinem Commentare zu Apok. 12, 7. citirten zwei Stellen des Papias über die den Engeln von Gott übertragene Verwaltung und Herrschaft über die Erde in keiner nothwendigen Beziehung zu jener Stelle der Apokalypse stehen, zurückweist und durch sehr genaue exegetische und kritische Betrachtung des Citates des Andreas bestimmter nachweist, daß Papias bei seinen Worten an diese Stelle sicher nicht gedacht haben könne. Ich bemerke nur noch, daß höchst wahrscheinlich wohl nur auf diesem Citate des Andreas das von J. H. Cramer mitgetheilte Scholion zu Apok. 12, 7—9. beruht, worin nur durch den Scholiasten selbst das Citat weiter paraphrasirt ist (so urtheilt in diesem Puncte, wie ich eben sehe, auch Hengstenberg [Apokal. II, 2. S. 103 f. Anm. ***)]), und daß darnach auch dieses Scholion nicht zum Beweise dienen kann, daß im Werke des Papias eine bestimmte Beziehung auf die Apokalypse genommen war, wie ich in meinen Beiträgen zur Evang.-Kritik (S. 197. Anm.) mit Hävernick und Guericke für wahrscheinlich hielt. — Nicht minder muß man, wie ich glaube, dem Verf. in einem andern Puncte gegen Hengstenberg Recht geben, den er S. 533—537. behandelt, daß nämlich Eusebius (H. E. III, 39.), wenn er sagt, Papias sey auf seine chiliastische Ansicht durch falsche Auffas-

sung der ἀποστολικαὶ διηγήσεις verfallen, unter dieser Benennung nicht eine Schrift wie die Apokalypse könne verstanden haben — obwohl der Verfasser selbst dieses Aufl. 1. S. 269. für zwar nicht sicher, aber nicht unwahrscheinlich hielt. Aufs entschiedenste endlich stimme ich dem Verfasser bei, wenn er namentlich wieder gegen Hengstenberg's Argumentation — in begreiflicher, wenn auch fast zu großer Erregung — die Unterscheidung des Presbyters von dem Apostel Johannes ausführlicher behauptet und rechtfertigt (S. 540—545.). — Nur begreife ich nicht, wie der Verfasser meinen kann (S. 544 f.), wenn ich ihn recht verstehe, daß Polykrates (bei Eusebius V, 24.) bei dem von ihm genannten Johannes, den er bezeichnet als ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, nicht an den Apostel, sondern an den Presbyter gedacht habe, wozu auch gar nicht stimmen würde, wie der Verfasser selbst sich später (S. 568 ff.) über den vom Polykrates bezeichneten Johannes ausspricht. — Und eben so wenig kann ich ihm beistimmen, wenn er jetzt mit Eusebius meint, aus der eigenen Aussage des Papias bestimmt das ersehen zu können (S. 539 f. 545. 779.), daß derselbe nicht den Apostel Johannes gehört habe, sondern nur den Presbyter. Daß er den letzteren irgendwie selbst gehört habe, geht aus seinen Worten gar nicht hervor, vielmehr eher das Gegentheil, daß er ihn und den Aristion nicht persönlich gekannt habe. Eben so wenig geht freilich aus seinen Worten bestimmt hervor, daß er von den unmittelbaren Jüngern des Herrn auch den Apostel Johannes persönlich gekannt habe, und er kann dieses auch in keiner andern Stelle seines dem Eusebius bekannten Werkes auf ausdrückliche Weise behauptet haben. Aber es kann das dennoch der Fall gewesen seyn, und ich finde keine gehörige Berechtigung, der bestimmten Aussage des Irenäus entgegenzutreten, welcher ihn einen ἀκουστὴν des Johannes — nämlich ohne Zweifel des Apostels — nennt, wenn gleich sein Verkehr mit unmittelbaren Jüngern des

Herrn überhaupt gewiß nur in seine früheste Jugend fällt und lange vor der Abfassung seines Werkes. In chronologischer Hinsicht übrigens haben wir gar keinen Grund, den Presbyter Johannes, mag er der Verfasser der Apokalypse seyn oder nicht, für jünger oder für länger lebend zu halten, als den Apostel, und somit auch eher eine persönliche Bekanntschaft des Papias mit dem ersteren für möglich zu halten, als mit dem letzteren. Was aber das Verhältniß des Papias zur Apokalypse betrifft, so zweifle ich nach dem Zeitverhältnisse nicht, daß er das Buch gekannt hat. Es mögen auch in seinem Werke Spuren einer Benutzung desselben sich gefunden haben und darauf es beruhen, daß Andreas ihn unter denjenigen nennt, welche dessen Inspiration und Glaubwürdigkeit bezeugen. Aber ganz deutlich können sie nicht gewesen und noch weniger das Buch von ihm ausdrücklich als eine johanneische Schrift citirt seyn, da sonst Eusebius sicher nicht würde unterlassen haben, dieses zu erwähnen. So urtheilt im Allgemeinen auch der Verfasser schon Aufl. 1. S. 269 f. Sehr unsicher wenigstens aber ist die von ihm Aufl. 2. S. 538 f. als sehr wahrscheinlich bezeichnete Vermuthung Zeller's, daß Papias etwa, ohne bestimmte Anführung der Apokalypse die Zahl des apokalyptischen Thieres (Apok. 13, 18.) genannt habe. So wie die Sachen stehen, kann Papias auf keinen Fall als bestimmter Zeuge für diesen oder jenen Verf. der Apokalypse genannt werden, namentlich auch weder für den Apostel, noch für den Presbyter Johannes. — Ein Zusatz der neuen Auflage ist noch, was am Schlusse (S. 546—548.) über das Stillschweigen des Hirten des Hermas und des sogenannten zweiten petrinischen Briefes, dessen Abfassung der Verfasser in das zweite Jahrhundert, wahrscheinlich aber in den Anfang desselben, setzt, über die Apokalypse bemerkt ist. Es ist sicher zuzugeben, daß sich irgend sichere Spuren einer Benutzung der Apokalypse in beiden Schriften nicht finden. Doch

ſcheint der Verfaſſer mit Recht ſich nicht für berechtigt zu halten, daraus mit Sicherheit zu folgern, daß ſie im Kreiſe der Verfaſſer dieſer Schriften zur Zeit der Abfaſſung derſelben nicht als eine apoſtoliſche Schrift könne bekannt geweſen ſeyn.

Die zweite Periode geht von Juſtin dem Märtyrer bis auf Dionyſius von Alexandrien, §. 36—40. S. 548—621. Im Weſentlichen iſt hier die Darſtellung der erſten Auflage, wo ſich der entſprechende Zeitraum §. 31—34. S. 274—330. behandelt findet, beibehalten, zum Theil wörtlich, wenn auch etwas durchgearbeitet, zum Theil jedoch auch mit Zuſätzen und etwas größeren Abänderungen, auch im Einzelnen mit Modificirungen der Anſichten und Urtheile, und zwar ſo, daß das Neue als Verbeſſerung anzuerkennen iſt. Darüber hier Folgendes. Beim Juſtinus Martyr behauptete der Verfaſſer früher (Aufl. 1. S. 283. 287.), daß ſich außer der bekannten Stelle Dial. c. Tryph. 81., wo die Apokalypſe ausdrücklich als Schrift des Apoſtels Johannes angeführt wird, auch nicht einmal Anſpielungen auf das Buch nachweiſen laſſen, und daß, was man früher dafür gehalten, bei genauerer Betrachtung kaum einigen Schein habe; dagegen Aufl. 2. S. 552. heißt es, daß die angenommenen Anſpielungen meiſt etwas Zweifelhaftes und nur Wahrſcheinliches haben, und in der Anmerkung 1. werden die einzelnen, namentlich von Otto und Hengſtenberg geltend gemachten angeführt und geprüft und theilweiſe, wenn auch nicht als unzweifelhaft gewiß, doch als wahrſcheinlich anerkannt, und das ſicher mit Recht. Nicht minder iſt es als eine Verbeſſerung zu betrachten, daß der Verfaſſer, der Aufl. 1. S. 277 f. 287. es als zweifelhaft hinſtellte, ob das Zeugniß des Juſtinus über den Apoſtel Johannes als Verfaſſer der Apokalypſe auf einer von ihm vorgefundenen Annahme in der Kirche oder bloß auf ſeinem ſubjectiven exegetiſchen Urtheile beruhe, jetzt (Aufl. 2.

S. 552 f. 561 f.) es anerkennt, daß dasselbe wahrscheinlich oder sicher auf der kirchlichen, namentlich der ephesianischen Tradition beruhe, so daß sich nur frage, wie viel historischen Grund diese hatte, da Justin sie gewiß nicht geprüft habe und kein hinreichender Bürge dafür sey. — Ueber den Sinn der Aussage des Hieronymus (de vir. illustr. 9.): scripsit apocalypsin, quam interpretatur Iustinus Martyr et Irenaeus, hatte der Verfasser sich Aufl. 1. S. 284—287. sehr unsicher ausgesprochen und war am meisten geneigt, anzunehmen, daß quam interpretatur ungenaue Ausdrucksweise sey für ὡς δηλοῖ. Jetzt (Aufl. 2. S. 558—561.) findet er mit Recht die Annahme einer solchen Ungenauigkeit im Ausdrucke von Seiten des Hieronymus doch noch bedenklicher und tritt denjenigen früheren Gelehrten bei, welche die Aussage darauf beziehen, daß Justin und noch mehr Irenäus in ihren Schriften die apokalyptischen Stellen über den Antichrist und das tausendjährige Reich vielfach geltend gemacht und näher erklärt (interpretantur) und dadurch die traditionelle Auslegung der johanneischen Apokalypse begründet haben. Der Ausdruck des Hieronymus, sagt er am Schlusse der Erörterung, sey ungenau und mißverständlich, aber es sey doch kein hinreichender Grund, zu meinen, er habe damit wirkliche Commentarien des Justin und Irenäus bezeichnen wollen. So würde auch ich nach den stattfindenden Umständen mich lieber ausdrücken, als in der entschiedeneren Weise der ersten Auflage, daß, wie man auch über die Stelle denken möge, so viel klar sey, daß Hieronymus weder einen Commentar des Justin noch des Irenäus über die Apokalypse gesehen und daß beide keinen geschrieben haben. — Das Schreiben der Gemeinde von Vienne und Lyon bei Eusebius V, 1—3., welches Aufl. 1. hinter dem Irenäus behandelt war (§. 32. Nr. 2.), wird jetzt unmittelbar hinter dem Apollonius besprochen (§. 37. Nr. 4. S. 567 f., dagegen Irenäus erst §. 38.), und dabei wird die Be-

zeugung jenes Schreibens für die Apokalypſe etwas eingehender behandelt und beſtimmter anerkannt, daß der Concipient dieſelbe ſchon zum heiligen Schriftkanon rechnet und dabei vorausſetzt, daß die aſiatiſchen und phrygiſchen Gemeinden daſſelbe thun. — Ganz neu hinzugekommen iſt §. 37. Nr. 5. (S. 568—571.) die Beleuchtung der Art und Weiſe, wie namentlich Hengſtenberg die Stelle des Polykrates über den Johannes (Euſeb. V, 24.) auch als Zeugniß für die Apokalypſe geltend macht, wo der Verfaſſer mit Recht beſtreitet, daß das ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς irgend eine Beziehung auf die Apokalypſe habe, aber nicht leugnet, daß Polykrates bei dem μάρτυς an die Apokalypſe gedacht haben möge, was allerdings auch ſehr wahrſcheinlich iſt. — Die Unterſuchung über das Zeugniß des Irenäus (§. 38. S. 571—576. Aufl. 1. §. 32. Nr. 4. S. 298—299.) iſt von Neuem etwas durchgearbeitet, aber nicht irgend weſentlich verändert. Die Polemik der erſten Auflage S. 296 ff. gegen Hug's Verſuch, die Angabe des Irenäus über die Zeit der Abfaſſung der Apokalypſe durch die eigenen chronologiſchen Andeutungen des Buches zu rechtfertigen, iſt hier natürlicherweiſe fortgeblieben, da in der 2ten Auflage im Vorhergehenden überhaupt noch nicht die Abfaſſungszeit beſprochen war, wie Aufl. 1. §. 29. 30. Die Schlußfolgerung des Verfaſſers aus der falſchen Zeitbeſtimmung des Irenäus hinſichtlich der Abfaſſung der Apokalypſe, welche Auflage 1. (Seite 299.) dahin lautete, daß die Quelle ſeiner Ueberlieferung über die Apokalypſe überhaupt, alſo auch was ihren Verfaſſer betreffe, nicht die zuverläſſigſte geweſen ſeyn könne, iſt jetzt (Aufl. 2. S. 576.) dahin modificirt, es werde dadurch das Zeugniß des Irenäus von der apoſtoliſch-johanneiſchen Authentie zwar nicht geradezu aufgehoben, aber ſehr geſchwächt, wenigſtens ſeiner abſoluten Glaubwürdigkeit beraubt. In ganz gleichem Sinne habe ich mich darüber ausgeſprochen in meinen Beiträgen zur Evang.-Kritik, S. 198 f. Zu ſtark

ist nach meinem Ermessen der Ausdruck in dem Schlußurtheile über die Aloger (S. 582.; vgl. Aufl. 1. S. 306 f.), daß sie bei einiger exegetischen Bildung, bei einigem historischen Sinne und polemischem Verstande die Apokalypse nicht so wörtlich und geistlos würden ausgelegt haben, um sie für unsinnig zu halten, nicht den cerinthischen Chiliasmus darin zu finden geglaubt haben und nicht nöthig gehabt haben, eine Schrift zu verwerfen, die ihnen bei geschicktem Gebrauche eher hätte dienen können, die Träume der Montanisten zu widerlegen. Wenigstens scheint es mir nicht angemessen, ein so scharfes und wegwerfendes Urtheil zu fällen, bevor der wirkliche Sinn der Apokalypse überzeugend dargelegt ist. — S. 590. Anm. 2. wird die Voraussetzung des katholischen Theologen Stern (Apokal. S. 31.), daß der Lehrer des Origenes, Ammonius, die Apokalypse als eine Schrift des Johannes anerkannt habe, dahin berichtigt, daß dieß ein dem fünften Jahrhunderte angehörender Ammonius sey. — Die Angaben über das Zeugniß des Hippolytus, §. 39. Nr. 5., haben (S. 594.) eine Bereicherung durch Anführung der Citate der Apokalypse aus seinem Werke über den Antichrist erhalten, in denen dieselbe ausdrücklich als heilige und als Schrift des Apostels Johannes bezeichnet wird. Ebenso wird sie aber auch in den neu entdeckten *Φιλοσοφούμενα* als Schrift des Johannes citirt (VII, 36.), ein Umstand, der entschieden gegen Baur's Ansicht spricht, daß diese Schrift nicht vom Hippolytus, sondern von dem Cajus sey. — Zu dem von dem Verfasser über die Person und Natur des Hippolytus Bemerkten ist namentlich der treffliche Aufsatz von Gieseler in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1853. Hft. 2.) zu vergleichen. — Das Zeugniß des muratori'schen Kanons, eines Monumentes aus der römischen Kirche, war Aufl. 1. (S. 318.) nur ganz kurz und sehr ungenau besprochen und wie ein günstiges betrachtet worden; in der neuen Bearbeitung hat der Verfasser dasselbe mit Rücksicht auf Credner's und

Wieseler's Untersuchungen einer genaueren exegetischen Beleuchtung unterworfen, wornach es vielmehr als ein ungünstiges erscheint (S. 595—596.). — Ebenso gibt er hier (S. 597.) einiges Nähere über den Cyprian, der Aufl. 1. nur in einer Anmerkung (S. 318.) ganz kurz berührt war. — Viel ausführlicher als Aufl. 1. (S. 319—321.) bespricht er die Auslassung der Apokalypse in der Peschito (§. 38. Nr. 7. S. 597—605.) mit polemischer Rücksicht auch auf Thiersch und besonders auf J. Wichelhaus und Hengstenberg, welche — aus gleichem dogmatischen Interesse — die Abfassung dieser Uebersetzung der erstere schon im ersten Jahrhunderte, der letztere erst nach dem Zeitalter des skeptischen Dionysius von Alexandrien geschehen seyn lassen. Es ist keine Frage, daß der Verfasser in seiner Polemik gegen diese Ansichten vollkommen im Rechte ist. Die Schlußfolgerung aus der Erscheinung, welche in Beziehung auf die Apokalypse die eigentliche syrische Kirche darbietet, lautet (S. 605.) — etwas anders, aber richtiger als Aufl. 1. S. 321. —, daß die allgemeine Anerkennung des Buches als einer echt apostolischen Schrift in der Kirche von Anfang an unerweislich, und daß noch sehr die Frage sey, aus welchen Gründen sie nicht als Homologumenon galt. — Als der Letzte in dieser Periode wird Dionysius von Alexandrien besprochen, §. 40. S. 605—622. (Aufl. 1. §. 34. S. 321—330.), und hier — besonders von S. 616. an — ausführlicher als Aufl. 1. (S. 318—320.) der Charakter der von Dionysius geübten Kritik und mit gerechter polemischer Würdigung des unbilligen Gerichtes, welches Hengstenberg über diesen Kritiker zu halten beliebt hat, welches ihn nicht veranlassen könne, von seiner Behauptung abzugehen, daß Dionysius, ein kirchlicher Mann in dem Sinne, daß er die Traditionen der Kirche und ihre Gesetze sorgfältig erforschte und ehrte, bei seiner Kritik über die Apokalypse kein sicheres historisches Zeugniß für die apostolisch johanneische Authentie des Buches vorfand (S. 622.).

Die dritte Periode umfaßt das vierte Jahrhundert bis zum Anfange des fünften (§. 41—42. S. 621—638.) und behandelt zuerst die Zeugenschaft des Eusebius (§. 41.) dann die der folgenden Kirchenlehrer und Synoden dieses Jahrhunderts bis auf den Augustin und Hieronymus; die fünfte Periode (§. 43. S. 638—651.) führt die Geschichte der Bezeugung des Buches von da weiter hinab bis ins Mittelalter hinein. — Etwas anders war die Vertheilung in der ersten Auflage, wo Eusebius §. 35. besonders behandelt ist (S. 331—333.), die weitere kirchliche Tradition aber von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis in das Mittelalter §. 36. (S. 333—355.) zusammengefaßt. — Die Untersuchung über den Eusebius ist, wenn auch nicht wesentlich verändert, doch neu durchgearbeitet und mit verschiedenen Zusätzen bereichert, wie S. 625—627. die treffende Rechtfertigung gegen Hengstenberg's Behauptung, daß nur die Befangenheit sagen könne, Eusebius sey in seinem Urtheile über die Apokalypse — nämlich was deren apostolische Bezeugung betreffe — schwankend, da er entschieden die einstimmige Bezeugung durch die Alten anerkenne und nur sein Geist sich in das Buch nicht schicken konnte; ferner Seite 627. einiges Nähere über das Citat aus der Apokalypse in der Demonstr. evang. VIII. p. 386. ed. Colon., so wie über ein paar andere Citate u. A. Es hätte aber auf der andern Seite wohl bemerklich gemacht werden können, daß Eusebius in seinen Commentarien über die Psalmen und über den Jesaia die Apokalypse nicht ein einziges Mal citirt, obwohl er fast von allen anderen neutestamentlichen Homologumenen Gebrauch macht und es ihm nicht an Veranlassung fehlte, gerade Stellen der prophetischen Apokalypse öfters anzuführen. Nicht einstimmen kann ich mit dem Verfasser, wenn er in einem Zusatze der neuen Bearbeitung S. 622. sich so ausdrückt, daß es für den populären Verstand der Kirche jener Zeit (nach dem Dionysius von Alexandrien) ziemlich gleichgültig gewesen sey, ob

die Apokalypse von dem Apostel Johannes oder von einem gleichnamigen anderen, aber doch heiligen und inspirirten Manne verfaßt seyn sollte. Denn mit dem apostolischen Charakter fiel für das Urtheil der Kirche jener Zeit auch die Sicherheit fort, daß der Verfasser ein inspirirter Mann sey. Wenn man die von der älteren Kirche schon in den Kanon aufgenommenen Evangelien des Markus und Lukas [illegible]hielt, so suchte man dieses zu rechtfertigen durch Zurückführung des ganzen Inhaltes derselben auf eigentliche Apostel, was doch bei einer solchen Schrift, wie die Apokalypse, nicht so leicht möglich war. Auch die Geschichte des Briefes an die Hebräer in der Kirche zeigt deutlich, wie großes Gewicht man für das volle Ansehen einer Schrift auf deren apostolischen Ursprung legte. — In §. 42. ist namentlich (S. 630 f.) Cyrill von Jerusalem genauer behandelt, als Aufl. 1. (S. 335.), und nachgewiesen, daß er allerdings die Apokalypse kannte und benutzte, daß es aber um so bemerkenswerther sey, daß er sie niemals in seinen Katechesen nennt, auch nicht Catech. IV., wo er die einzelnen Bücher des alten und neuen Testaments namentlich aufführt, so daß er sie hier bestimmt vom Kanon auszuschließen und zu den Apokryphen zu rechnen scheint, wie ebenso Catech. XV, 13. — S. 629. Anm. scheint der Verfasser Credner beizustimmen, wenn derselbe (zur Geschichte des Kanons, S. 127 ff.) die Synopsis scripturae sacrae einem von dem alexandrinischen Bischofe verschiedenen Athanasius, erst etwa aus dem zehnten Jahrhundert, beilegt. Allein so spät kann sich diese Schrift nach Beschaffenheit des darin enthaltenen Kanons, wobei offenbar der des Athanasius zu Grunde liegt, nicht setzen. — S. 636. hebt der Verf. hervor, daß der [illegible] den Augustin in seinen Anführungsformeln für die Apokalypse auf die Identität des Verfassers derselben mit dem des Evangeliums legt, anzudeuten scheine, daß es noch nöthig war, die entgegengesetzte Denkweise zurückzuweisen, meint aber, daß er wohl die abweichende Denkweise

der Griechen nicht genauer gekannt habe. — Ueber die Stelle des Hieronymus in Psalm 149., wo er von der Apokalypse sagt, daß sie nicht inter apocryphas scripturas habetur, sed inter ecclesiasticas, indem sie in ecclesiis legitur et recipitur, sprach sich der Verfasser Aufl. 1. S. 342 f. entschieden dafür aus, daß ecclesiastica scriptura hier ganz in demselben Sinne gemeint sey, wie canonica, da Hieronymus in der Ep. ad Dardan. sage, daß er die Apokalypse wie den Brief an die Hebräer beide als canonicas (im Gegensatze gegen apocryphas) annehme. Dagegen Aufl. 2. S. 637 f. spricht er sich darüber etwas mehr zweifelnd aus. Nach meiner Meinung ist in jener Stelle ecclesiastica weder ganz dasselbe, was canonica, noch auch, wie bei Ruffin, bestimmte Bezeichnung einer mittleren Classe von Schriften zwischen den canonicis und apocryphis, sondern ist in allgemeinerem Sinne gemeint, als Bezeichnung solcher Schriften überhaupt, die in ihrem Ursprunge und Inhalte nichts darboten, was bedenklich machen konnte, von ihnen öffentlichen Gebrauch in der Kirche zu machen, so daß also die von Ruffin als kanonische und als kirchliche unterschiedenen Bücher — welche letzteren bekanntlich bei Hieronymus anderswo auch wohl mit als Apokryphen bezeichnet werden — hier unter dieser Benennung: kirchliche, gemeinschaftlich begriffen sind. — Andere kleinere Zusätze oder Veränderungen finden sich hier z. B. S. 632. über das Zeitalter der canones apostolici, ebendas. über den Gebrauch der Apokalypse bei Gregor von Nazianz die Hinweisung noch auf Opp. I, 516.; S. 633. die Bemerkung, daß die fortgesetzte Secretirung (Apokryphie) der Apokalypse bei den Kirchenvätern Cappadociens wohl schließen lasse, daß deren Autorität ihnen nicht auf sicheren alten Traditionen zu beruhen schien; ebendas. und S. 634. einige Modificirung in dem über die Iambi ad Seleucum, über den Chrysostomus und den Epiphanius Bemerkten, wobei auch, ich weiß nicht warum, die Bemer-

lung Aufl. 1. S. 337. ausgelassen ist, daß man gerade in der Zeit, wo in Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel und Kleinasien die Exegese des neuen Testamentes so lebhaft betrieben wurde, weder von Homilien, noch von eigenthümlichen Commentarien über die Apokalypse höre. Ebenso weiß ich nicht, weßhalb der Verfasser gar nicht erwähnt, wie der Pseudo-Dionysius in seinem Verzeichnisse der biblischen Bücher in der Schrift de hierarchia ecclesiastica die Apokalypse preist, was wohl nicht ohne Einfluß auf das günstigere Urtheil auch der griechischen Kirche seit dem fünften Jahrhundert über das Buch gewesen ist. — In §. 43. wird S. 640 f. die Erscheinung, daß Karl's des Großen Capitulare Aquisgranense durch die Anordnung, daß nur die von der Synode von Laodicea als kanonisch festgestellten Bücher in der Kirche gelesen werden sollen, die Apokalypse von dem Kanon ausschließt — wobei der Verfasser Aufl. 1. S. 346. meinte, daß der Zufall sein Spiel gehabt haben müsse — daher erklärt, daß der kirchlichen Reform und Gesetzgebung Karl's des Großen die vorzugsweise aus griechischen Concilien-Decreten gemachte Sammlung der kirchlichen Gesetze und Rechte des Dionysius Exiguus zum Grunde lag. — Ueber die spätere Geschichte der Apokalypse in der syrischen Kirche enthält die erste Auflage am Schlusse der geschichtlichen Betrachtung (S. 354.) einige kurze und ungenaue Bemerkungen. Genauer ist, was die neue Bearbeitung darüber — an einer etwas früheren Stelle, Nr. 3. S. 644—646. — gibt, mit bestimmterer Unterscheidung der Praxis der Nestorianer und der Monophysiten oder Jakobiten, von denen die ersteren beim Festhalten des altsyrischen Kanons die Apokalypse fortwährend verwarfen, während sie bei den letzteren theilweise mehr zu Ansehen kam, obwohl auch bei ihnen nicht zu allgemein anerkanntem kanonischen. — Andere berichtigende Zusätze hier finden sich S. 639., daß die von Severus Sulpicius bezeichneten plerique, welche die Apokalypse aut stulte aut impie

nicht annähmen, Angehörige der griechischen Kirche seyen; S. 642 f., daß bei Theodor von Mopsvestia auch in seiner Auslegung von 2 Thess. 2, 3 ff. sich nicht die leiseste Anspielung auf die Apokalypse finde, so wie überhaupt Mehreres über seine Nichtannahme des Buches, welche richtig hergeleitet wird aus dem Zusammentreffen äußerer Gründe mit innerer Abneigung; S. 643 f., daß Theodoret auch zum Hohenliede, wie Haerett. fabul. l. II. et III., die Apokalypse nicht anführt, so wenig es ihm an Gelegenheit dazu fehlte.

Ganz umgearbeitet ist der folgende, die geschichtliche Darstellung abschließende und zur eigenen Untersuchung über den Verfasser der Apokalypse überleitende Paragraph, Aufl. 1. §. 37.: „Richtige kritische Stellung der Frage über den Verfasser der Apokalypse" (S. 355—358.), Auflage 2. §. 44.: „Die Tradition und die Kritik" (S. 651 — 658.). Es wird hier das Ergebniß der vorhergehenden Betrachtung der kirchlichen Tradition recapitulirt und dabei namentlich auf die frühesten ausdrücklichen Zeugen für den apostolisch-johanneischen Ursprung der Apokalypse, den Justin und den Irenäus, zurückgegangen, so wie andererseits auf den Kritiker Dionysius von Alexandrien, und geltend zu machen gesucht, wie die Zeugenschaft der erstgenannten Kirchenlehrer keine Sicherheit für einen solchen Ursprung des Buches darbiete, vielmehr Berechtigung zur inneren kritischen Untersuchung vorhanden sey. Der Verfasser macht dabei geltend, daß die Aussage jener beiden Zeugen nicht mit dem Selbstzeugniß der Apokalypse übereinstimme. Dabei hätte aber außerdem wohl noch auf zweierlei hingewiesen werden können, einmal auf das so frühzeitige von jenen Zeugen abweichende, zwar nur negative, aber doch sehr bedeutsame Zeugniß der alten kirchlichen Uebersetzung der Syrer, und zweitens darauf, daß die eigenen Andeutungen der Apokalypse über die Person des Sehers und Verfassers, obwohl bei genauerer Betrachtung nicht auf einen Apostel

führend, doch der Art sind, daß man leicht an den Apostel und Evangelisten Johannes zu denken veranlaßt werden und daher sich die Ansicht über ihn als Verfasser leicht und schon frühzeitig bilden konnte, wenn es dafür auch keine bis auf die Zeit der Abfassung selbst zurückgehende authentische Ueberlieferung gab, und wenn auch nicht wirklich der Apostel sie verfaßt hatte, sondern ein anderer Johannes aus dem apostolischen Zeitalter.

Es folgt jetzt die Untersuchung über den Verfasser des Buches, welche in der neuen Bearbeitung um mehr als das Dreifache gegen die erste Auflage erweitert ist (Aufl. 1. §. 38—43. S. 358—402. Aufl. 2. §. 45—58. S. 657—802.). In der neuen Bearbeitung ist der Untersuchung selbst als Einleitung §. 45. „Anordnung der kritischen Frage" (S. 657—659.) vorangeschickt. Es werden hier als in gegenwärtiger Zeit neben einander bestehend drei Hauptmeinungen über die Authentie der Apokalypse aufgeführt, die, daß sie das Werk des Apostels und Evangelisten Johannes sey, die, daß sie von dem Apostel Johannes verfaßt, dieser aber nicht der Verfasser des Evangeliums sey, und die, daß sie einen andern, von dem Apostel verschiedenen Johannes zum Verfasser habe, namentlich entweder den Presbyter Johannes oder den Johannes Marcus. Nicht mit aufgeführt ist hier die Annahme, daß sie im Namen des Apostels Johannes von irgend einem späteren Schriftsteller concipirt sey, eine Ansicht, die doch auch nicht gerade als eine verschollene kann betrachtet werden, wie ja der Verfasser selbst in der ersten Auflage dieser Einleitung eine solche geltend zu machen gesucht hat, während er sie jetzt nur im Laufe der Untersuchung kurz berührt (S. 746 f.). Die Ansichten, daß die Apokalypse vom Johannes Marcus verfaßt sey und daß zwar sie, aber nicht das Evangelium vom Apostel Johannes verfaßt sey, gehören so gut wie ganz erst der neuesten Zeit an und sind daher in der ersten Auflage noch nicht berücksichtigt worden. Wie dort aber, beschäftigt auch in der

neuen Bearbeitung die Untersuchung sich zunächst mit der Frage, ob die Apokalypse ein Werk des Apostels und Evangelisten Johannes sey, oder mit dem Beweise, daß sie dieses nicht seyn könne, und zwar wird dazu die Apokalypse mit dem Evangelium oder mit den übrigen johanneischen Schriften verglichen, zuerst hinsichtlich der Sprachcharaktere, dann hinsichtlich der Darstellungsweise und drittens hinsichtlich des Lehrgehaltes und der christlichen Denkweise. — In der ersten Auflage hatte der Verfasser vor der näheren Untersuchung §. 38. auf zwei Momente hingewiesen, die, wenn gleich nichts entscheidend, doch aufmerksam machen müßten, das von Luther bemerkte Vorherrschen der Gesichte in dem Buche und das schon von Dionysius bemerkte von dem Evangelium und den Briefen des Johannes abweichende Hervorheben des Namens des Verfassers. Dieses ist in der zweiten Auflage an diesem Orte nicht aufgenommen, wo dafür §. 46. (S. 659—662.) einige allgemeinere Bemerkungen über die anzustellende Vergleichung der johanneischen Schriften vorangeschickt sind. Wenn es hier (S. 661.) heißt, daß in voller Uebereinstimmung mit der historischen Tradition die litterarische Kritik zu aller Zeit bekannt habe, das johanneische Evangelium und der erste Brief seyen von demselben Verfasser geschrieben, beide von demselben litterarischen Charakter in allen Beziehungen und Momenten, so kann das dem Verfasser nur durch Uebereilung entschlüpft seyn, da bekanntlich Weiße wie Baur und dessen Schule diese Schriften verschiedenen Verfassern beilegen.

Mit der Vergleichung der Sprachcharaktere beschäftigt sich §. 47. (S. 662—680.; Aufl. 1. §. 39. S. 361—372.). Der Verfasser hat hier für die neue Bearbeitung natürlich die seit der ersten Auflage über diesen Gegenstand veröffentlichten Untersuchungen nach beiden Seiten hin nicht unbenutzt gelassen (s. S. 662. Anm.), ohne sie gerade immer für das Einzelne zu nennen. S. 664—669. aber ist ganz gegen Hengstenberg gerichtet, der die auf diesem Ge-

biete zwiſchen der Apokalypſe und den anderen johanneiſchen Schriften ſtattfindende Differenz meint hinreichend aus der der Prophetie mit der Poeſie gemeinſchaftlichen Eigenthümlichkeit des ſprachlichen Charakters und aus ihrer Abfaſſung im Zuſtande nicht des gewöhnlichen Bewußtſeyns, ſondern der Entrückung in den Himmel, wo der Schriftſteller im Geiſte im eminenteſten Sinne war, meint erklären zu können; dabei geht er ſo weit, daß er meint — oder vielmehr weiß —, daß Johannes in der Apokalypſe gerade mit Abſicht ſolche Ausdrucksweiſen gemieden habe, die ihm ſonſt die gewöhnlichen waren, wie z. B. das im Evangelium ſo häufige *πιστεύειν*, während er das im Evangelium ſich nicht findende *πίστις* hier gebraucht habe, und trägt kein Bedenken, ſich dahin auszuſprechen, daß nur ein Solcher, der die eigene Geiſtesarmuth, Unfähigkeit, Eintönigkeit zum Maßſtabe nehme, noch ferner daran denken könne, aus den Hebraismen der Apokalypſe für eine Verſchiedenheit ihres Verfaſſers von dem des Evangeliums zu argumentiren. Daß dieſe Art von Polemik und Argumentation den Verfaſſer, gegen den ſie zunächſt gerichtet iſt, mit einigem Unwillen erfüllt, iſt ſehr begreiflich; was er zur Widerlegung beibringt, iſt durchaus treffend, namentlich was er über den nicht gloſſolaliſchen, ſondern prophetiſchen Zuſtand des apokalyptiſchen Schriftſtellers ſagt, der da ſpreche und ſchreibe, um verſtanden zu werden, und bei dem ein abſichtliches Vermeiden ſogar des eigenen gewohnten Sprachgebrauches rein undenkbar ſey. Auch das S. 677. gegen Hengſtenberg's Erklärung des *ἰδού* in der Apokalypſe, des *ἴδε* im Evangelium Geſagte gehört hierher. — Die Erklärung des verſchiedenen Charakters der Sprache aus der früheren Zeit der Abfaſſung der Apokalypſe iſt S. 663 f. kürzer, aber treffender als Aufl. 1. (S. 362 ff.) abgewieſen; mit Recht wird geltend gemacht, daß die Sprache der Apokalypſe gar nichts von der Stümperei und Zufälligkeit eines Anfängers hat, ſondern etwas ſehr Conſtantes, einen be-

ist nach meinem Ermessen der Ausdruck in dem Schlußurtheile über die Aloger (S. 582.; vgl. Aufl. 1. S. 306 f.), daß sie bei einiger exegetischen Bildung, bei einigem historischen Sinne und polemischem Verstande die Apokalypse nicht so wörtlich und geistlos würden ausgelegt haben, um sie für unsinnig zu halten, nicht den cerinthischen Chiliasmus darin zu finden geglaubt haben und nicht nöthig gehabt haben, eine Schrift zu verwerfen, die ihnen bei geschicktem Gebrauche eher hätte dienen können, die Träume der Montanisten zu widerlegen. Wenigstens scheint es mir nicht angemessen, ein so scharfes und wegwerfendes Urtheil zu fällen, bevor der wirkliche Sinn der Apokalypse überzeugend dargelegt ist. — S. 590. Anm. 2. wird die Voraussetzung des katholischen Theologen Stern (Apokal. S. 31.), daß der Lehrer des Origenes, Ammonius, die Apokalypse als eine Schrift des Johannes anerkannt habe, dahin berichtigt, daß dieß ein dem fünften Jahrhunderte angehörender Ammonius sey. — Die Angaben über das Zeugniß des Hippolytus, §. 39. Nr. 5., haben (S. 594.) eine Bereicherung durch Anführung der Citate der Apokalypse aus seinem Werke über den Antichrist erhalten, in denen dieselbe ausdrücklich als heilige und als Schrift des Apostels Johannes bezeichnet wird. Ebenso wird sie aber auch in den neu entdeckten *Φιλοσοφούμενα* als Schrift des Johannes citirt (VII, 36.), ein Umstand, der entschieden gegen Baur's Ansicht spricht, daß diese Schrift nicht vom Hippolytus, sondern von dem Cajus sey. — Zu dem von dem Verfasser über die Person und Natur des Hippolytus Bemerkten ist namentlich der treffliche Aufsatz von Gieseler in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1853. Hft. 2.) zu vergleichen. — Das Zeugniß des muratori'schen Kanons, eines Monumentes aus der römischen Kirche, war Aufl. 1. (S. 318.) nur ganz kurz und sehr ungenau besprochen und wie ein günstiges betrachtet worden; in der neuen Bearbeitung hat der Verfasser dasselbe mit Rücksicht auf Credner's und

Wieſeler's Unterſuchungen einer genaueren exegetiſchen Beleuchtung unterworfen, wornach es vielmehr als ein ungünſtiges erſcheint (S. 595—596.). — Ebenſo gibt er hier (S. 597.) einiges Nähere über den Cyprian, der Aufl. 1. nur in einer Anmerkung (S. 318.) ganz kurz berührt war. — Viel ausführlicher als Aufl. 1. (S. 319—321.) beſpricht er die Auslaſſung der Apokalypſe in der Peſchito (§. 38. Nr. 7. S. 597—605.) mit polemiſcher Rückſicht auch auf Thierſch und beſonders auf J. Wichelhaus und Hengſtenberg, welche — aus gleichem dogmatiſchen Intereſſe — die Abfaſſung dieſer Ueberſetzung der erſtere ſchon im erſten Jahrhunderte, der letztere erſt nach dem Zeitalter des ſkeptiſchen Dionyſius von Alexandrien geſchehen ſeyn laſſen. Es iſt keine Frage, daß der Verfaſſer in ſeiner Polemik gegen dieſe Anſichten vollkommen im Rechte iſt. Die Schlußfolgerung aus der Erſcheinung, welche in Beziehung auf die Apokalypſe die eigentliche ſyriſche Kirche darbietet, lautet (S. 605.) — etwas anders, aber richtiger als Aufl. 1. S. 321. —, daß die allgemeine Anerkennung des Buches als einer echt apoſtoliſchen Schrift in der Kirche von Anfang an unerweislich, und daß noch ſehr die Frage ſey, aus welchen Gründen ſie nicht als Homologumenon galt. — Als der Letzte in dieſer Periode wird Dionyſius von Alexandrien beſprochen, §. 40. S. 605—622. (Aufl. 1. §. 34. S. 321—330.), und hier — beſonders von S. 616. an — ausführlicher als Aufl. 1. (S. 318—320.) der Charakter der von Dionyſius geübten Kritik und mit gerechter polemiſcher Würdigung des unbilligen Gerichtes, welches Hengſtenberg über dieſen Kritiker zu halten beliebt hat, welches ihn nicht veranlaſſen könne, von ſeiner Behauptung abzugehen, daß Dionyſius, ein kirchlicher Mann in dem Sinne, daß er die Traditionen der Kirche und ihre Geſetze ſorgfältig erforſchte und ehrte, bei ſeiner Kritik über die Apokalypſe kein ſicheres hiſtoriſches Zeugniß für die apoſtoliſch johanneiſche Authentie des Buches vorfand (S. 622.).

Die dritte Periode umfaßt das vierte Jahrhundert bis zum Anfange des fünften (§. 41—42. S. 621—638.) und behandelt zuerst die Zeugenschaft des Eusebius (§. 41.) dann die der folgenden Kirchenlehrer und Synoden dieses Jahrhunderts bis auf den Augustin und Hieronymus; die fünfte Periode (§. 43. S. 638—651.) führt die Geschichte der Bezeugung des Buches von da weiter hinab bis ins Mittelalter hinein. — Etwas anders war die Vertheilung in der ersten Auflage, wo Eusebius §. 35. besonders behandelt ist (S. 331—333.), die weitere kirchliche Tradition aber von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis in das Mittelalter §. 36. (S. 333—355.) zusammengefaßt. — Die Untersuchung über den Eusebius ist, wenn auch nicht wesentlich verändert, doch neu durchgearbeitet und mit verschiedenen Zusätzen bereichert, wie S. 625—627. die treffende Rechtfertigung gegen Hengstenberg's Behauptung, daß nur die Befangenheit sagen könne, Eusebius sey in seinem Urtheile über die Apokalypse — nämlich was deren apostolische Bezeugung betreffe — schwankend, da er entschieden die einstimmige Bezeugung durch die Alten anerkenne und nur sein Geist sich in das Buch nicht schicken konnte; ferner Seite 627. einiges Nähere über das Citat aus der Apokalypse in der Demonstr. evang. VIII. p. 386. ed. Colon., so wie über ein paar andere Citate u. A. Es hätte aber auf der andern Seite wohl bemerklich gemacht werden können, daß Eusebius in seinen Commentarien über die Psalmen und über den Jesaia die Apokalypse nicht ein einziges Mal citirt, obwohl er fast von allen anderen neutestamentlichen Homologumenen Gebrauch macht und es ihm nicht an Veranlassung fehlte, gerade Stellen der prophetischen Apokalypse öfters anzuführen. Nicht einstimmen kann ich mit dem Verfasser, wenn er in einem Zusatze der neuen Bearbeitung S. 622. sich so ausdrückt, daß es für den populären Verstand der Kirche jener Zeit (nach dem Dionysius von Alexandrien) ziemlich gleichgültig gewesen sey, ob

die Apokalypſe von dem Apoſtel Johannes oder von einem gleichnamigen anderen, aber doch heiligen und inſpirirten Manne verfaßt ſeyn ſollte. Denn mit dem apoſtoliſchen Charakter fiel für das Urtheil der Kirche jener Zeit auch die Sicherheit fort, daß der Verfaſſer ein inſpirirter Mann ſey. Wenn man die von der älteren Kirche ſchon in den Kanon aufgenommenen Evangelien des Markus und Lukas beibehielt, ſo ſuchte man dieſes zu rechtfertigen durch Zurückführung des ganzen Inhaltes derſelben auf eigentliche Apoſtel, was doch bei einer ſolchen Schrift, wie die Apokalypſe, nicht ſo leicht möglich war. Auch die Geſchichte des Briefes an die Hebräer in der Kirche zeigt deutlich, wie großes Gewicht man für das volle Anſehen einer Schrift auf deren apoſtoliſchen Urſprung legte. — In §. 42. iſt namentlich (S. 630 f.) Cyrill von Jeruſalem genauer behandelt, als Aufl. 1. (S. 335.), und nachgewieſen, daß er allerdings die Apokalypſe kannte und benutzte, daß es aber um ſo bemerkenswerther ſey, daß er ſie niemals in ſeinen Katecheſen nennt, auch nicht Catech. IV., wo er die einzelnen Bücher des alten und neuen Teſtaments namentlich aufführt, ſo daß er ſie hier beſtimmt vom Kanon auszuſchließen und zu den Apokryphen zu rechnen ſcheint, wie ebenſo Catech. XV, 13. — S. 629. Anm. ſcheint der Verfaſſer Credner beizuſtimmen, wenn derſelbe (zur Geſchichte des Kanons, S. 127 ff.) die Synopsis scripturae sacrae einem von dem alexandriniſchen Biſchofe verſchiedenen Athanaſius, erſt etwa aus dem zehnten Jahrhundert, beilegt. Allein ſo ſpät kann ſich dieſe Schrift nach Beſchaffenheit des darin enthaltenen Kanons, wobei offenbar der des Athanaſius zu Grunde liegt, nicht ſetzen. — S. 636. hebt der Verf. hervor, daß der Accent, den Auguſtin in ſeinen Anführungsformeln für die Apokalypſe auf die Identität des Verfaſſers derſelben mit dem des Evangeliums legt, anzudeuten ſcheine, daß es noch nöthig war, die entgegengeſetzte Denkweiſe zurückzuweiſen, meint aber, daß er wohl die abweichende Denkweiſe

der Griechen nicht genauer gekannt habe. — Ueber die Stelle des Hieronymus in Psalm 149., wo er von der Apokalypse sagt, daß sie nicht inter apocryphas scripturas habetur, sed inter ecclesiasticas, indem sie in ecclesiis legitur et recipitur, sprach sich der Verfasser Aufl. 1. S. 342 f. entschieden dafür aus, daß ecclesiastica scriptura hier ganz in demselben Sinne gemeint sey, wie canonica, da Hieronymus in der Ep. ad Dardan. sage, daß er die Apokalypse wie den Brief an die Hebräer beide als canonicas (im Gegensatze gegen apocryphas) annehme. Dagegen Aufl. 2. S. 637 f. spricht er sich darüber etwas mehr zweifelnd aus. Nach meiner Meinung ist in jener Stelle ecclesiastica weder ganz dasselbe, was canonica, noch auch, wie bei Ruffin, bestimmte Bezeichnung einer mittleren Classe von Schriften zwischen den canonicis und apocryphis, sondern ist in allgemeinerem Sinne gemeint, als Bezeichnung solcher Schriften überhaupt, die in ihrem Ursprunge und Inhalte nichts darboten, was bedenklich machen konnte, von ihnen öffentlichen Gebrauch in der Kirche zu machen, so daß also die von Ruffin als kanonische und als kirchliche unterschiedenen Bücher — welche letzteren bekanntlich bei Hieronymus anderswo auch wohl mit als Apokryphen bezeichnet werden — hier unter dieser Benennung: kirchliche, gemeinschaftlich begriffen sind. — Andere kleinere Zusätze oder Veränderungen finden sich hier z. B. S. 632. über das Zeitalter der canones apostolici, ebendas. über den Gebrauch der Apokalypse bei Gregor von Nazianz die Hinweisung noch auf Opp. I, 516.; S. 633. die Bemerkung, daß die fortgesetzte Secretirung (Apokryphie) der Apokalypse bei den Kirchenvätern Cappadociens wohl schließen lasse, daß deren Autorität ihnen nicht auf sicheren alten Traditionen zu beruhen schien; ebendas. und S. 634. einige Modificirung in dem über die Iambi ad Seleucum, über den Chrysostomus und den Epiphanius Bemerkten, wobei auch, ich weiß nicht warum, die Bemer-

lung Aufl. 1. S. 337. ausgelassen ist, daß man gerade in der Zeit, wo in Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel und Kleinasien die Exegese des neuen Testamentes so lebhaft betrieben wurde, weder von Homilien, noch von eigenthümlichen Commentarien über die Apokalypse höre. Ebenso weiß ich nicht, weßhalb der Verfasser gar nicht erwähnt, wie der Pseudo-Dionysius in seinem Verzeichnisse der biblischen Bücher in der Schrift de hierarchia ecclesiastica die Apokalypse preist, was wohl nicht ohne Einfluß auf das günstigere Urtheil auch der griechischen Kirche seit dem fünften Jahrhundert über das Buch gewesen ist. — In §. 43. wird S. 640 f. die Erscheinung, daß Karl's des Großen Capitulare Aquisgranense durch die Anordnung, daß nur die von der Synode von Laodicea als kanonisch festgestellten Bücher in der Kirche gelesen werden sollen, die Apokalypse von dem Kanon ausschließt — wobei der Verfasser Aufl. 1. S. 346. meinte, daß der Zufall sein Spiel gehabt haben müsse — daher erklärt, daß der kirchlichen Reform und Gesetzgebung Karl's des Großen die vorzugsweise aus griechischen Concilien-Decreten gemachte Sammlung der kirchlichen Gesetze und Rechte des Dionysius Exiguus zum Grunde lag. — Ueber die spätere Geschichte der Apokalypse in der syrischen Kirche enthält die erste Auflage am Schlusse der geschichtlichen Betrachtung (S. 354.) einige kurze und ungenaue Bemerkungen. Genauer ist, was die neue Bearbeitung darüber — an einer etwas früheren Stelle, Nr. 3. S. 644—646. — gibt, mit bestimmterer Unterscheidung der Praxis der Nestorianer und der Monophysiten oder Jakobiten, von denen die ersteren beim Festhalten des altsyrischen Kanons die Apokalypse fortwährend verwarfen, während sie bei den letzteren theilweise mehr zu Ansehen kam, obwohl auch bei ihnen nicht zu allgemein anerkanntem kanonischen. — Andere berichtigende Zusätze hier finden sich S. 639., daß die von Severus Sulpicius bezeichneten plerique, welche die Apokalypse aut stulte aut impie

nicht annähmen, Angehörige der griechischen Kirche seyen; S. 642 f., daß bei Theodor von Mopsvestia auch in seiner Auslegung von 2 Thess. 2, 3 ff. sich nicht die leiseste Anspielung auf die Apokalypse finde, so wie überhaupt Mehreres über seine Nichtannahme des Buches, welche richtig hergeleitet wird aus dem Zusammentreffen äußerer Gründe mit innerer Abneigung; S. 643 f., daß Theodoret auch zum Hohenliede, wie Haerett. fabul. l. II. et III., die Apokalypse nicht anführt, so wenig es ihm an Gelegenheit dazu fehlte.

Ganz umgearbeitet ist der folgende, die geschichtliche Darstellung abschließende und zur eigenen Untersuchung über den Verfasser der Apokalypse überleitende Paragraph, Aufl. 1. §. 37.: „Richtige kritische Stellung der Frage über den Verfasser der Apokalypse" (S. 355—358.), Auflage 2. §. 44.: „Die Tradition und die Kritik" (S. 651 — 658.). Es wird hier das Ergebniß der vorhergehenden Betrachtung der kirchlichen Tradition recapitulirt und dabei namentlich auf die frühesten ausdrücklichen Zeugen für den apostolisch-johanneischen Ursprung der Apokalypse, den Justin und den Irenäus, zurückgegangen, so wie andererseits auf den Kritiker Dionysius von Alexandrien, und geltend zu machen gesucht, wie die Zeugenschaft der erstgenannten Kirchenlehrer keine Sicherheit für einen solchen Ursprung des Buches darbiete, vielmehr Berechtigung zur inneren kritischen Untersuchung vorhanden sey. Der Verfasser macht dabei geltend, daß die Aussage jener beiden Zeugen nicht mit dem Selbstzeugniß der Apokalypse übereinstimme. Dabei hätte aber außerdem wohl noch auf zweierlei hingewiesen werden können, einmal auf das so frühzeitige von jenen Zeugen abweichende, zwar nur negative, aber doch sehr bedeutsame Zeugniß der alten kirchlichen Uebersetzung der Syrer, und zweitens darauf, daß die eigenen Andeutungen der Apokalypse über die Person des Sehers und Verfassers, obwohl bei genauerer Betrachtung nicht auf einen Apostel

führend, doch der Art sind, daß man leicht an den Apostel und Evangelisten Johannes zu denken veranlaßt werden und daher sich die Ansicht über ihn als Verfasser leicht und schon frühzeitig bilden konnte, wenn es dafür auch keine bis auf die Zeit der Abfassung selbst zurückgehende authentische Ueberlieferung gab, und wenn auch nicht wirklich der Apostel sie verfaßt hatte, sondern ein anderer Johannes aus dem apostolischen Zeitalter.

Es folgt jetzt die Untersuchung über den Verfasser des Buches, welche in der neuen Bearbeitung um mehr als das Dreifache gegen die erste Auflage erweitert ist (Aufl. 1. §. 38—43. S. 358—402. Aufl. 2. §. 45—58. S. 657—802.). In der neuen Bearbeitung ist der Untersuchung selbst als Einleitung §. 45. „Anordnung der kritischen Frage" (S. 657—659) vorangeschickt. Es werden hier als in gegenwärtiger Zeit neben einander bestehend drei Hauptmeinungen über die Authentie der Apokalypse aufgeführt, die, daß sie das Werk des Apostels und Evangelisten Johannes sey, die, daß sie von dem Apostel Johannes verfaßt, dieser aber nicht der Verfasser des Evangeliums sey, und die, daß sie einen andern, von dem Apostel verschiedenen Johannes zum Verfasser habe, namentlich entweder den Presbyter Johannes oder den Johannes Marcus. Nicht mit aufgeführt ist hier die Annahme, daß sie im Namen des Apostels Johannes von irgend einem späteren Schriftsteller concipirt sey, eine Ansicht, die doch auch nicht gerade als eine verschollene kann betrachtet werden, wie ja der Verfasser selbst in der ersten Auflage dieser Einleitung eine solche geltend zu machen gesucht hat, während er sie jetzt nur im Laufe der Untersuchung kurz berührt (S. 746 f.). Die Ansichten, daß die Apokalypse vom Johannes Marcus verfaßt sey und daß zwar sie, aber nicht das Evangelium vom Apostel Johannes verfaßt sey, gehören so gut wie ganz erst der neuesten Zeit an und sind daher in der ersten Auflage noch nicht berücksichtigt worden. Wie dort aber, beschäftigt auch in der

neuen Bearbeitung die Untersuchung sich zunächst mit der Frage, ob die Apokalypse ein Werk des Apostels und Evangelisten Johannes sey, oder mit dem Beweise, daß sie dieses nicht seyn könne, und zwar wird dazu die Apokalypse mit dem Evangelium oder mit den übrigen johanneischen Schriften verglichen, zuerst hinsichtlich der Sprachcharaktere, dann hinsichtlich der Darstellungsweise und drittens hinsichtlich des Lehrgehaltes und der christlichen Denkweise. — In der ersten Auflage hatte der Verfasser vor der näheren Untersuchung §. 38. auf zwei Momente hingewiesen, die, wenn gleich nichts entscheidend, doch aufmerksam machen müßten, das von Luther bemerkte Vorherrschen der Gesichte in dem Buche und das schon von Dionysius bemerkte von dem Evangelium und den Briefen des Johannes abweichende Hervorheben des Namens des Verfassers. Dieses ist in der zweiten Auflage an diesem Orte nicht aufgenommen, wo dafür §. 46. (S. 659—662.) einige allgemeinere Bemerkungen über die anzustellende Vergleichung der johanneischen Schriften vorangeschickt sind. Wenn es hier (S. 661.) heißt, daß in voller Uebereinstimmung mit der historischen Tradition die litterarische Kritik zu aller Zeit bekannt habe, das johanneische Evangelium und der erste Brief seyen von demselben Verfasser geschrieben, beide von demselben litterarischen Charakter in allen Beziehungen und Momenten, so kann das dem Verfasser nur durch Uebereilung entschlüpft seyn, da bekanntlich Weiße wie Baur und dessen Schule diese Schriften verschiedenen Verfassern beilegen.

Mit der Vergleichung der Sprachcharaktere beschäftigt sich §. 47. (S. 662—680.; Aufl. 1. §. 39. S. 361—372.). Der Verfasser hat hier für die neue Bearbeitung natürlich die seit der ersten Auflage über diesen Gegenstand veröffentlichten Untersuchungen nach beiden Seiten hin nicht unbenutzt gelassen (s. S. 662. Anm.), ohne sie gerade immer für das Einzelne zu nennen. S. 664—669. aber ist ganz gegen Hengstenberg gerichtet, der die auf diesem Ge-

biete zwischen der Apokalypse und den anderen johanneischen Schriften stattfindende Differenz meint hinreichend aus der der Prophetie mit der Poesie gemeinschaftlichen Eigenthümlichkeit des sprachlichen Charakters und aus ihrer Abfassung im Zustande nicht des gewöhnlichen Bewußtseyns, sondern der Entrückung in den Himmel, wo der Schriftsteller im Geiste im eminentesten Sinne war, meint erklären zu können; dabei geht er so weit, daß er meint — oder vielmehr weiß —, daß Johannes in der Apokalypse gerade mit Absicht solche Ausdrucksweisen gemieden habe, die ihm sonst die gewöhnlichen waren, wie z. B. das im Evangelium so häufige πιστεύειν, während er das im Evangelium sich nicht findende πίστις hier gebraucht habe, und trägt kein Bedenken, sich dahin auszusprechen, daß nur ein Solcher, der die eigene Geistesarmuth, Unfähigkeit, Eintönigkeit zum Maßstabe nehme, noch ferner daran denken könne, aus den Hebraismen der Apokalypse für eine Verschiedenheit ihres Verfassers von dem des Evangeliums zu argumentiren. Daß diese Art von Polemik und Argumentation den Verfasser, gegen den sie zunächst gerichtet ist, mit einigem Unwillen erfüllt, ist sehr begreiflich; was er zur Widerlegung beibringt, ist durchaus treffend, namentlich was er über den nicht glossolalischen, sondern prophetischen Zustand des apokalyptischen Schriftstellers sagt, der da spreche und schreibe, um verstanden zu werden, und bei dem ein absichtliches Vermeiden sogar des eigenen gewohnten Sprachgebrauches rein undenkbar sey. Auch das S. 677. gegen Hengstenberg's Erklärung des ἰδοὺ in der Apokalypse, des ἴδε im Evangelium Gesagte gehört hierher. — Die Erklärung des verschiedenen Charakters der Sprache aus der früheren Zeit der Abfassung der Apokalypse ist S. 663 f. kürzer, aber treffender als Aufl. 1. (S. 362 ff.) abgewiesen; mit Recht wird geltend gemacht, daß die Sprache der Apokalypse gar nichts von der Stümperei und Zufälligkeit eines Anfängers hat, sondern etwas sehr Constantes, einen be-

stimmten Typus, der die Verwandlung oder den Fortschritt zu dem Sprachtypus des Evangeliums und der Briefe kaum gestatte. — Die Nachweisung der einzelnen sprachlichen Differenzen zwischen der Apokalypse und den anderen johanneischen Schriften (S. 670—680.) ist gegen die erste Auflage (S. 365—370.), deren Darstellung die Grundlage geblieben ist, mehrfach bereichert und in der Ausführung erweitert. Dabei ist hervorgehoben, wie die Verschiedenheit sich selbst in den verwandten Elementen zeige. Dieses war in der ersten Auflage am Schlusse des betreffenden Paragraphen (S. 371 f.) mehr von der Seite hervorgehoben, daß sich in der Apokalypse bei aller Verschiedenheit der Sprache doch ein gewisses johanneisches Colorit derselben nicht verkennen lasse, aber dabei geltend gemacht, daß in solchen Puncten dasjenige, was das Evangelium darbiete, als das Ursprünglichere, Originellere erscheine, das Apokalyptische als das Nachgebildete, was zum Theil nur aus der johanneischen Sprache (des Evangeliums) verständlich sey, und daraus gefolgert, daß, wenn auch der Apokalyptiker das Evangelium und die Briefe nicht vor sich gehabt, er doch wahrscheinlich mit dem Apostel irgendwie im Zusammenhange gestanden habe. Der Verfasser hat ohne Zweifel erkannt, daß diese Erklärungsweise nicht bloß ungenügend, sondern auch unwahrscheinlich ist, wenn, wie von ihm selbst schon Aufl. 1. geschehen ist, die Abfassung der Apokalypse vor der des Evangeliums und der Briefe gesetzt wird. Doch hätte er nicht unterlassen sollen, das Thatsächliche in diesem Verhältnisse auch in der neuen Bearbeitung hinzustellen, was wenigstens auf bestimmte und klare Weise nicht geschehen ist. Auf die von mir (Beitr. z. Ev.-Krit. S. 267 f.) zur Erklärung gegebene Andeutung, daß der Evangelist wohl die früher geschriebene Apokalypse, die ihm schwerlich ganz unbekannt seyn konnte, benutzt und daraus sich Einzelnes angeeignet haben möge, hat der Verfasser keine Rücksicht genommen. — Ganz einverstanden bin ich

aber fortwährend mit der Schlußfolgerung des Verfaſſers, daß die Verſchiedenheit der Sprache in der Apokalypſe und den übrigen johanneiſchen Schriften des neuen Teſtamentes ſo bedeutend und ſolcher Art iſt, daß ſich daraus mit der größten Wahrſcheinlichkeit auf eine Verſchiedenheit der Verfaſſer ſchließen läßt.

Ueber die Verſchiedenheit in der Darſtellungsweiſe hatte der Verfaſſer ſich in der erſten Auflage nur in Kurzem ausgeſprochen, §. 40. S. 372—377.; nachdem er kürzlich das Verſchiedenartige in dem, was in dieſer Beziehung als beſonders ähnlich geltend gemacht wird, angedeutet, hebt er zwei Puncte hervor, worin die Differenz der Darſtellung aufs beſtimmteſte hervortrete, nämlich die ſieben apokalyptiſchen Briefe in Vergleich mit den katholiſchen Briefen des Johannes und das Gelehrte und Künſtliche in der Darſtellungsweiſe der Apokalypſe und das zwar Gebildete, aber Einfache und weniger Altteſtamentliche der anderen johanneiſchen Schriften. In dieſer letzteren Differenz habe ich immer einen der bedeutendſten Gründe für die Verſchiedenheit des Apokalyptikers von dem Evangeliſten gefunden, daß nämlich der Apokalyptiker eine viel größere Gelehrſamkeit als der Evangeliſt verräth, und eine nicht *bloß* gradweiſe verſchiedene, ſondern eine ganz andere Art der Bildung, ſo daß er wie ein Mann erſcheint, der ſich von früh an mit anderen Zweigen der Wiſſenſchaft und auf ganz andere Weiſe beſchäftigt hatte, als dieſer; vergl. theol. Zeitſchr. von Schleiermacher, Heft II. S. 247 f. — In der neuen Bearbeitung hat der Verf. dieſelben Puncte hervorgehoben, §. 48., aber mit viel ausführlicherer Ausführung und Begründung, namentlich gegen den Widerſpruch Hengſtenberg's, der die Verſchiedenheit der apokalyptiſchen Briefe von den katholiſchen des Johannes und die Abweſenheit des Gemüthlichen in den erſteren daher erklärt, daß in ihnen Chriſtus der Redende ſey, und behauptet, daß, was die Apokalypſe Gelehrtes und Künſtliches

darbieten solle, sich theils in derselben gar nicht finde, nämlich Neigung zum Rabbinisch-Kabbalistischen und Künstlichkeit des Planes, theils sich ebenso und in gleichem Grade auch in den anderen johanneischen Schriften finde, nämlich Vorliebe für das alte Testament und zarte, tiefsinnige Beziehungen auf dasselbe, wobei er denn dergleichen in diese Schriften auf eine kaum glaubliche Weise hineinträgt. Der Verfasser weist ihn hier in der einen, wie in der anderen Beziehung auf eine sehr gründlich eingehende und schlagende Weise zurecht und gibt dabei über die verschiedenen, theils mehr jüdisch-rabbinischen, theils mehr hellenistischen Richtungen in der neutestamentlichen Litteratur, die sich in den verschiedenen johanneischen Schriften abspiegeln, feine und treffende Bemerkungen, wie denn überhaupt die Ausführung in diesem §. als besonders gelungen zu betrachten ist.

Nicht minder gewonnen, und nicht bloß an äußerem Umfange, hat die folgende völlig umgearbeitete Untersuchung über die Verschiedenheit in der christlichen Denkweise, §. 49. „Die comparative Gedanken- und Lehrbegriffscharakteristik der Apokalypse" (S. 707—744.; Aufl. 1. §. 41. „Verschiedenheit der Denkart und Ansicht", S. 377—388.). In den einleitenden Bemerkungen hatte er schon Aufl. 1. (S. 377 f.) auf die energische Individualität des Johannes, des Verfassers des Evangeliums und der Briefe, hingewiesen. In der neuen Bearbeitung (S. 707—708.) macht er das Gleiche auch in Beziehung auf den Apokalyptiker geltend, so wie, daß beider Denkweise sich in diesen Schriften darstelle nicht als von gestern und heute oder im Acte des Schreibens erst entstehend, sondern als längst gehegt und ausgebildet und selbst im Ausdrucke fixirt, und bemerkt, daß diejenigen, welche gleichwohl die Einheit des Verfassers dieser Schriften behaupten, theils die Differenz aus einer Verschiedenheit der Zeit der Abfassung ableiten, theils dieselbe als eine untergeordnete, durch die Verschiedenheit des Stoffes und Zweckes bedingte erklären. In der ersten Auflage

hatte er bloß die erstere Ausgleichungsweise berücksichtigt, in der neuen Bearbeitung berücksichtigt er auch die letztere und sucht nachzuweisen, daß weder die eine noch die andere zur Erklärung des wirklichen Verhältnisses hinreichend sey, sondern dasselbe uns verschiedene Verfasser anzunehmen nöthige. Der Verfasser behauptet nicht, daß die Differenzen, welche sich hier kundgeben, absolute seyen, er bezeichnet sie vielmehr als nur relativ verschiedene Denkweisen, die sich aus der gemeinsamen Wurzel entwickelt haben — diese Seite ist in der neuen Bearbeitung mehr anerkannt und geltend gemacht, als in der ersten Auflage —, aber nach der einen Seite hin mehr in diesen Personen, nach der anderen mehr in jenen, also nicht sowohl gradweise Verschiedenheiten, sondern individuelle, persönliche. Das gelte namentlich von den verschiedenen eschatologischen Vorstellungsweisen, wie sie in der Apokalypse und wie in den anderen johanneischen Schriften sich kundgeben. Für unberechtigt halte ich dabei die Behauptung (S. 710.), es sey „bekannt, daß die Zerstörung Jerusalems als die erste und Grundepoche (?) der Parusie Christi und der Erfüllung seiner Weissagung zugleich eine wesentliche Epoche in dem apostolischen Verständniß dieses Lehrstückes" sey, welche Behauptung jedoch auch von dem Verfasser selbst durch das unmittelbar Folgende beschränkt wird, daß nach wie vor jener Epoche die Auffassung der Jünger verschieden gewesen sey. Dabei heißt es S. 711., daß, wie die anderen johanneischen Schriften des neuen Testamentes, so vielleicht auch die Apokalypse der apostolischen Eschatologie nach der Zerstörung Jerusalems angehöre, was in Ansehung der Apokalypse sicher falsch ist, worüber weiter unten. — Bevor der Verfasser dann den Unterschied der Eschatologie der Apokalypse und der übrigen johanneischen Schriften im Einzelnen exegetisch nachzuweisen unternimmt, findet er sich veranlaßt, gegen Reuß es zu rechtfertigen, daß er die Eschatologie des Evangeliums und des ersten Briefes als

Eins setze; auf Zeller, Baur und Hilgenfeld, welche gleichfalls behaupten, daß sich in dem Briefe eine wesentlich andere, mehr äußerlich jüdische Vorstellung von der Parusie finde, als im Evangelium, und dieses mit zum Beweise für ihre Vorstellung von der Verschiedenheit der Verf. beider Schriften benutzen, hat der Verf. dabei keine Rücksicht genommen. Was aber den Unterschied der Apokalypse von den anderen johanneischen Schriften in der Eschatologie betrifft, so hatte der Verf. Aufl. 1. (S. 379 f.) es so dargestellt, daß nach den letzteren die Wiederkunft Christi nichts Anderes sey, als der innere Vollendungsmoment seiner Gemeinschaft, die Vollendung des Reiches Christi auf Erden, wo Alle unter ihm eine Heerde sind, und daß jeder Sieg seines Geistes und Wortes über die Welt ein Act seiner Wiederkunft sey und ein Fortschritt zu jenem letzten Gerichtstage, der eben nichts weiter sey, als die Vollendung und der Schluß des immer gegenwärtigen Gerichtes Christi über die Welt. In der neuen Bearbeitung aber spricht er es bestimmter aus (S. 717 f.) — und das ist als eine stillschweigende berichtigende Modification des früher Geltendgemachten zu betrachten —, daß es im inneren Zusammenhange der johanneischen Lehre (in dem Evangelium und den Briefen) liege, daß die Parusie Christi in der Vollendungsepoche als eine eben so persönliche, geschichtliche zu denken sey, wie in der Stiftungsepoche, und daß dieselbe, wenn sie auch ihr Centrum in dem inneren geistigen Leben habe, doch von diesem aus die ganze Welt, Natur und äußeres Leben, umfasse; die Zeichen der letzten Zeit seyen nach Johannes vorzugsweise Erscheinungen auf dem religiösen und sittlichen Lebensgebiete, aber diese träten doch historisch zur Wahrnehmung hervor. Aber indem er darnach sich dahin ausdrückt, daß die Darstellungsweise in der Apokalypse allerdings nicht so verschieden sey, daß sie jene schlechthin ausschlösse, daß vielmehr beide Lehrtypen in dem Entwickelungsprocesse des apostolischen Lehrbegriffes sich als verschie-

dene Formationen derſelben Grundidee pragmatiſch zuſammenfaſſen laſſen, behauptet er fortwährend und, wie ich glaube, mit vollem Rechte, daß die Verſchiedenheit gleichwohl der Art ſey, daß ſich nicht wohl beide Darſtellungsweiſen in einem und demſelben Schriftſteller denken laſſen, wobei er namentlich die zum Theil höchſt wunderlichen Argumente Hengſtenberg's für das Gegentheil gehörig zurückweiſt. Ich vermiſſe dagegen hier eine eingehende Berückſichtigung und Widerlegung der Anſicht, daß Johannes „erſt durch das Nichteintreten der äußeren Paruſie Chriſti bei der Zerſtörung Jeruſalems" zu ſeiner geiſtigeren Auffaſſung der Sache und zu einer dem entſprechenden Deutung der Reden Chriſti über ſeine und ſeines Reiches Zukunft angeregt oder veranlaßt worden ſey (ſ. Aufl. 1. S. 381 f.). — In Nr. 4. (S. 724—734.) geht der Verf. nun mehr ins Einzelne der Betrachtung des zwiſchen dem Evangeliſten und dem Apokalyptiker in der Eſchatologie ſtattfindenden Unterſchiedes nach den verſchiedenen eſchatologiſchen Hauptbegriffen, nämlich a) in der Vorſtellung der beiden perſönlichen Hauptträger des eſchatologiſchen Kampfes, Chriſti und des Antichriſts (S. 724—726.). Aufl. 1. (S. 383.) hatte er bloß die Differenz hinſichtlich des Antichriſts betrachtet. Dabei ſcheint mir aber — und zwar in beiden Auflagen — überſehen, daß der Evangeliſt — und zwar im Evangelium wie in den Briefen — die Vorſtellung eines einzelnen perſönlichen Antichriſts, der als Werkzeug des Satans vor der Paruſie des Chriſts auftreten werde, als ſeine Vorſtellung gar nicht kennt oder anerkennt, vielmehr in den Briefen dieſelbe in dieſer von ihm vorgefundenen Faſſung ziemlich deutlich abweiſt oder corrigirt (1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3.; 2 Joh. 7.). b) In der verſchiedenen Faſſung des Kampfes zwiſchen Chriſtus und dem Weltfürſten (S. 726 f.; fehlt Aufl. 1.); c) in der Faſſung der ἐσχάτη ἡμέρα und namentlich der zwiefachen Auferweckung von den Todten (S. 727—734.). Der Verfaſſer führt hier

weiter aus, was er Aufl. 1. S. 384. kurz angedeutet hatte, und rechtfertigt namentlich seine sicher ganz richtige Auslegung von Joh. 5, 21 ff. gegen Hengstenberg. — In Nr. 5. (S. 734—744.) behandelt er dann noch die Differenzen in einigen anderen, mit der Eschatologie nicht unmittelbar und nothwendig zusammenhängenden, aber doch die verschiedene Auffassung derselben mehr oder weniger bedingenden Lehrpuncten, welche Differenzen darin wurzeln, daß bei dem Evangelisten überwiegend die christliche apostolische Gnosis und eine Zuwendung zur alexandrinisch-hellenisirenden Auffassungs- und Darstellungsweise dominirt, der Apokalyptiker dagegen ganz in der jüdisch-alttestamentlichen, ja rabbinischen Weisheit und Kunst vertieft und gebunden ist. Als Lehrpuncte, worin solche Differenzen sich zeigen, hebt er hervor: a) den Gottes- und Logosbegriff (S. 730—732.; Aufl. 1. S. 386 f., aber hier bestimmmter gefaßt und weiter ausgeführt); b) das Verhältniß des Christenthums zum Judenthume und Heidenthume (S. 736—740.; fehlt Aufl. 1.). Der Verf. beschäftigt sich indessen hier hauptsächlich mit der Zurückweisung der Uebertreibung, womit namentlich Schwegler den Apokalyptiker als streng judaisirend und anti-paulinisch darstellt, während er selbst den Unterschied nur darin findet, daß der Evangelist mit Ueberwindung der alttestamentlichen Schranken die Universalität des Christenthums in klarer Erkenntniß (Gnosis) begründe und wiederholt bestimmt ausspreche, der Apokalyptiker diese Universalität nur mehr nach Art der weiter schauenden alttestamentlichen Propheten unter der Form des geistigen Israels darstelle. Doch glaube ich, daß hier noch etwas mehr zuzugeben ist; s. oben S. 163 f. — c) Die Engellehre (S. 740 — 742.; Aufl. 1. S. 387 f.); in einer Anmerkung mit Zurückweisung des Angriffes von Hengstenberg auf die Darstellung der ersten Auflage, welche hier im Wesentlichen wiederholt ist. d) den Charakter der Motive zur Buße und Lebensheiligung und der Hinweisung auf die vergeltende

Gerechtigkeit Gottes, S. 742—744., womit in Aufl. 1. zu vergleichen Nr. 4. S. 384—386. Doch ist es hier ganz umgearbeitet und wesentlich verbessert, und in der Weise, wie der Unterschied hier dargestellt wird, findet er auch nach meinem Ermessen in der That statt und läßt sich bei Voraussetzung desselben Schriftstellers schwer erklären.

Aus den in den letzten drei Paragraphen gefundenen Verschiedenheiten der Apokalypse von den anderen johanneischen Schriften des N. T. hinsichtlich der Sprache, der Darstellungsweise, der Denk- und Lehrweise zieht nun der Verfasser §. 50. („das kritische Dilemma als Resultat aus dem Bisherigen", S. 744—747.), wie ebenso in dem entsprechenden §. 42. der ersten Auflage („Feststellung des Resultats", S. 388—396.), mit voller Berechtigung das Ergebniß, daß die Apokalypse nicht ein Werk desselben Schriftstellers seyn könne, wie diese Schriften. Da er aber in der ersten Auflage der Meinung war, daß die persönlichen Andeutungen des Buches doch auf den Apostel und Evangelisten Johannes führten (s. oben S. 179.), so wurde er damals natürlicherweise veranlaßt, anzunehmen, daß ein anderer Schriftsteller das Buch im Namen dieses Apostels geschrieben habe, wobei er vermuthete, daß ein apokalyptisches Factum im Leben des Apostels zu Grunde liege, eine ihm über die Zukunft des Reiches Gottes und dessen endlichen Sieg über die Welt zu Theil gewordene Offenbarung, von welcher ein anderer Gläubiger gehört und die er weiter entwickelt habe. Da aber der Verfasser über die persönlichen Andeutungen des Buches jetzt (§. 33., s. oben S. 179 f.) anders urtheilt und meint, daß dieselben weder auf einen Apostel noch auf den Evangelisten führen, so fällt damit alle Veranlassung zu einer solchen Vermuthung von selbst weg, und der Verfasser hat dieselbe denn auch hier (S. 746 f.) ausdrücklich zurückgenommen, indem er selbst gegen dieselbe geltend macht, daß für ein solches Verhältniß die Form- und Inhaltsverschiedenheit zwischen der Apokalypse

und den anderen johanneischen Schriften zu groß sey, und daß in einem solchen Falle die Personbezeichnung des Apostels und Evangelisten als des eigentlichen Empfängers der Offenbarung evident seyn müßte. Noch bestimmter scheint mir gegen eine solche oder ähnliche Annahme ein anderer Umstand zu sprechen, den der Verfasser selbst schon früher (Aufl. 1. S. 393.) als eine nicht unbedeutende Schwierigkeit gegen seine Vermuthung hervorgehoben hatte, nämlich die verhältnißmäßig frühere Zeit der Abfassung der Apokalypse, da zur Zeit derselben der Apostel Johannes sicher noch am Leben war und es durchaus nicht wahrscheinlich ist, daß damals irgend Jemand es sollte gewagt haben, in dessen Namen ein solches Werk zu schreiben und auszugeben, noch auch, daß ein auf solche Weise entstandenes Werk in der Kirche könnte Eingang und Verbreitung gefunden haben; vergl. meine Abhandl. a. a. O. S. 248., Beitr. z. Ev.-Krit. S. 190.

Der Verfasser wendet sich jetzt (§. 51. S. 747—778.) zu der Frage, zu deren Besprechung in der ersten Auflage noch keine Veranlassung vorlag, „ob die Apokalypse das Werk des Zwölfapostels Johannes, die übrigen johanneischen Schriften des N. T. aber von einem andern, späteren Johannes verfaßt seyen". Der letztere Theil der Frage würde angemessener ausgedrückt seyn: „die übrigen johanneischen Schriften des N. T. aber erst in späterer Zeit von einem oder mehreren anderen Schriftstellern verfaßt", da die neueren Kritiker, deren Ansichten der Verfasser vor Augen hat, diese Schriften überhaupt nicht gerade einem Johannes als Verfasser beilegen, wie denn auch der Verfasser selbst hier die Frage nicht bestimmt nach dieser Seite hin behandelt, wozu auch um so weniger Veranlassung war, da diese Schriften selbst ihren Verfasser nicht ausdrücklich Johannes nennen, weder das Evangelium noch die Briefe. Man kann aber zweifelhaft seyn, ob überhaupt noch Veranlassung war, die Frage hier einer besonderen Untersuchung zu unterwerfen, da die Beantwortung sich von selbst ergab, nachdem durch

die früheren Theile des Werkes der Beweis geführt war; daß die übrigen johanneischen Schriften des N. T. echte Werke des Apostels Johannes sind, und durch die vorhergehenden Untersuchungen in diesem Theile, daß die Apokalypse nicht von demselben Schriftsteller wie jene Schriften verfaßt seyn kann. Der Verfasser würde sich auch wohl damit begnügt haben, einfach auf die früheren Untersuchungen zurückzuweisen, wenn er nicht das Bedürfniß gefühlt hätte, sich über die Angriffe der baur'schen Schule auf das johanneische Evangelium und deren Construction der ältesten Kirchengeschichte überhaupt, womit die fragliche Annahme zusammenhängt, auszusprechen, wozu er in den früheren Theilen des Werkes, die auch in ihrer neuesten Auflage vor jenen Angriffen von Baur und anderen Theologen seiner Schule erschienen waren, noch keine Veranlassung gehabt hatte. Was der Verfasser hierüber sagt, ist ganz beifallswerth, obwohl es in der Natur der Sache liegt, daß es an Wiederholungen gegen Früheres nicht ganz fehlen kann, und ich auch nicht in Abrede stellen kann, daß mich hier die Beweisführung weniger befriedigt hat, als in so vielen anderen Partien. Nach meiner Meinung würde zur Widerlegung einer solchen Ansicht am angemessensten vor Allem darauf hingewiesen werden, was der Verfasser nur mehr beiläufig geltend macht (S. 763.), daß, während die Apokalypse sich zwar als die Schrift eines Johannes hinstellt, aber nicht gerade eines Apostels, vielmehr einzelne Andeutungen gegen einen solchen sprechen, und sich ohne Schwierigkeit erklärt, wie die Kirche schon frühzeitig dazu kommen konnte, sie dem Apostel Johannes beizulegen, wenn sie auch nicht von ihm verfaßt war, dagegen das Evangelium, ohne ausdrücklich seinen Verfasser zu nennen, entschieden Anspruch darauf macht, von dem Apostel Johannes verfaßt zu seyn, und hier also nur das Dilemma stattfindet, dasselbe als von ihm wirklich verfaßt oder als ihm durch einen späteren Schriftsteller untergeschoben zu betrachten,

daß aber, wenn es nicht wirklich von ihm verfaßt wäre, man auch in der Kirche gar nicht von Anfang an würde allgemein erkannt haben, daß es von ihm verfaßt seyn wolle, wozu denn außer Anderem namentlich der Umstand kommt, daß das Evangelium sich in gewissen Hauptpuncten auch der äußeren Geschichte, wie, was die wiederholten Festreisen vor dem Leiden und den Monatstag des Todes Christi betrifft, in seinen Abweichungen von allen drei synoptischen Evangelien mit der größten Wahrscheinlichkeit als die genauere Relation betrachten läßt, was, wenn es das untergeschobene Werk eines Späteren wäre, sich schlechterdings nicht würde begreifen lassen. Indessen dafür hat der Verfasser hier mehr andere Seiten hervorgehoben, die ebenfalls beachtenswerth sind und geeignet, für den unbefangenen Beurtheiler die von der baur'schen Schule gemachten Einwendungen zu beseitigen und das Gewicht ihrer Angriffe zu schwächen. Ich glaube nur, daß wir in der johanneischen Frage nicht nöthig haben, uns auf die Defensive zu beschränken, sondern gegen die Gegner mehr positiv und aggressiv auftreten können, als wie manche Freunde des johanneischen Evangeliums es sich getrauen.

Der Verfasser stellt denn jetzt die Frage, da der Apokalyptiker sich selbst Johannes nenne und nicht der Apostel sey, welcher Johannes es denn sey, namentlich ob Johannes Marcus, der Evangelist, oder der Presbyter Johannes des Papias (§. 52. 53. S. 778—802.; Aufl. 1. §. 43. S. 396—402.). Den ersteren nennt als für diese Frage in Betracht kommend schon Dionysius von Alexandrien (bei Euseb. 7, 25.), aber so, daß er selbst eine solche Annahme als nicht stichhaltig verwirft, wie ebenso Beza, der sie gleichfalls kurz berührt. So ward dieselbe denn auch von dem Verfasser Aufl. 1. (S. 401.) nur beiläufig erwähnt und abgewiesen. Da nun aber seitdem Hitzig (über Johannes Marcus und seine Schriften, oder: welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt? 1843) sich

für dieſe Anſicht ausgeſprochen und dieſelbe umſtändlich zu rechtfertigen geſucht hat, ſo konnte der Verfaſſer jetzt nicht umhin, dieſelbe näher in Betracht zu ziehen und ſie einer genaueren Prüfung zu unterwerfen, was auf eine ſo feine, eingehende und gründliche Weiſe geſchehen iſt, daß kaum etwas hinzuzufügen ſeyn möchte. Er beleuchtet ſowohl die ganze hitzig'ſche Argumentation und weiſt überzeugend nach, wie dieſelbe nach allen Seiten hin bei aller Scheinbarkeit theils falſch, theils zum Beweiſe durchaus ungenügend iſt, als er auch poſitive Gründe anführt, welche gegen dieſelbe ſprechen, wie z. B., wie von Marcus ſchon nach dem von ihm in ſeinem Evangelium K. 13, 32. mitgetheilten Ausſpruche des Herrn ſich nicht leicht die Abfaſſung einer Schrift erwarten laſſe, welche — mehr als irgend eine andere Schrift des N. T. — darauf ausgeht, Tag und Stunde der Zukunft des Herrn zu enthüllen, ſo wie, daß dieſer Evangeliſt in der ſpäteren Zeit dermaßen conſtant mit dem Namen Marcus bezeichnet wird, daß es ſich nicht wohl denken laſſe, daß er in der für die klein-aſiatiſchen Gemeinden geſchriebenen Apokalypſe ſich ſollte ohne Weiteres als Johannes bezeichnet haben, da er auch ihnen ohne Zweifel als Marcus bekannt war. Ich übergehe hier Einzelnes, worin ich dem Verfaſſer nicht beiſtimmen kann, da es auf die vorliegende Frage keinen Einfluß hat, wie S. 786., daß der hebraiſirende Stil der ſynoptiſchen Evangeliſten nicht ſowohl der ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeit angehöre, als vielmehr den gemeinſamen aramäiſchen Quellen, woraus ſie alle drei geſchöpft haben, und (S. 787.), daß das Marcus-Evangelium überhaupt mit den beiden anderen ſynoptiſchen Evangelien aus gemeinſamen ſchriftlichen Memorabilien oder Didaskalien entſtanden ſey, indem ich für meine Anſicht über den Urſprung dieſes Evangeliums und ſein Verhältniß zu den beiden anderen auf meine Beiträge z. Ev.-Krit. verweiſe.

Für die andere Annahme, daß der Apokalyptiker der

Presbyter Johannes sey, wird gewöhnlich, und so auch von dem Verfasser S. 779 f., ebenfalls Dionysius von Alexandrien als derjenige genannt, der sie erwähnt und der sich auch günstig für dieselbe ausgesprochen habe. Dieses ist nicht ganz genau. Dionysius a. a. O. (Euseb. 7, 25.) sagt nur, nachdem er sich gegen die Vermuthung über den Johannes Marcus ausgesprochen, er vermuthe, daß es irgend ein Anderer derer (nämlich derjenigen Johannes) sey, die in Asia gelebt, und fügt dann hinzu: *ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.* Ob Dionysius dabei gerade, wie nachmals Eusebius (3, 39.), an den Presbyter Johannes des Papias gedacht hat, läßt sich nicht bestimmt behaupten. Diese Annahme hatte der Verfasser in der ersten Auflage ausdrücklich verworfen, und allerdings mit Recht von der Ansicht aus, daß die persönlichen Andeutungen des Buches auf den Evangelisten und Apostel hinweisen. Aber, wie er über diesen Punct jetzt anders urtheilt, so zeigt er sich in der neuen Bearbeitung der Annahme, daß der apokalyptische Johannes der Presbyter des Papias sey, günstig, so daß er sie als die wahrscheinlichste von allen Hypothesen über den wahren Verfasser der Apokalypse bezeichnet. Doch gesteht er, daß es nur Vermuthung sey, und schließt die ganze Untersuchung: „Gewiß ist nach meiner Ansicht nur dieß, daß der Johannes der Apokalypse nicht der Zwölfapostel Johannes ist, auch nicht der Johannes des Evangeliums und des ersten Briefes. Mit diesem die historische Neugier freilich nicht befriedigendem Resultat muß sich die gewissenhafte Kritik befriedigen.“ Indessen läßt sich hier doch noch weiter Folgendes hinzufügen, daß der Johannes der Apokalypse ein — unmittelbarer oder mittelbarer — Jünger des Herrn muß gewesen seyn, der zur Zeit der Abfassung des Buches in den asiatischen Gemeinden, an welche die sieben Briefe gerichtet sind, als Lehrer in einem bedeutenden Ansehen stand, in der Art,

daß dieselben bei der Weise, wie er sich bezeichnet und zu ihnen redet, gerade an ihn und nur an ihn zu denken veranlaßt wurden. Und da wir nun nach zuverlässigen Zeugnissen wissen, daß in diesem Zeitalter in diesen Gegenden außer dem Apostel Johannes, der es nicht seyn kann, noch ein anderer unmittelbarer Jünger des Herrn mit Namen Johannes, jener Presbyter des Papias, lebte und ohne Zweifel wirksam war, so erhält dünkt mich, die Vermuthung, daß dessen Werk die Apokalypse sey, in der That einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, einen höheren, als der Verfasser ihr glaubt beilegen zu können. Dabei muß ich aber wiederholen, was ich schon Beitr. z. Ev. Krit. S. 194 f. geltend gemacht habe, daß diese Annahme des Presbyters oder überhaupt irgend eines vom Apostel verschiedenen Johannes als Verfassers der Apokalypse nur dann statthaft erscheint, wenn zugleich angenommen wird, daß zur Zeit der Abfassung der Apostel Johannes in diesen Gegenden noch nicht wirksam war, da sonst jener sich nicht ohne bestimmte Unterscheidung von diesem als Johannes, Knecht Jesu Christi, hätte bezeichnen können. Daß der Verfasser S. 797 f. den Presbyter als „den jüngeren Johannes" bezeichnet, beruht auf einer freilich wohl ziemlich verbreiteten Voraussetzung, wozu aber in der That gar keine Berechtigung stattfindet (s. auch oben S. 184.), wie eben so wenig zu der von dem Verfasser a. a. O. ausgesprochenen Vermuthung, daß er eine Art von διάδοχος des Apostels gewesen sey.

Der vierte Abschnitt des zweiten Kapitels (S. 803—864.) beschäftigt sich mit der Frage über „den Ort und die Zeit der Abfassung der Apokalypse", §. 54—57., von denen §. 54. die Traditionen über diese beiden Puncte gibt (S. 803—812.), §. 55. (S. 812—815.) die betreffenden Stellen der Apokalypse über den Ort, und §. 56—57. (S. 815—864.) die die Zeitverhältnisse und die Abfassungszeit betreffenden Stellen des Buches exegetisch

wirklich Thatsächlichem. — Noch weiter über K. 1, 9 f. spricht der Verfasser §. 56. und macht hier von Neuem (wie schon früher §. 33. S. 512 ff.) geltend, namentlich auch gegen Hengstenberg, daß darin kein Beweis für ein Märtyrerthum des Sehers auf Patmos liege, wobei er auch den geschichtlichen Charakter der Angaben der Alten über die Verbannung des Apostels Johannes nach dieser Insel prüft. Er nimmt dabei auch Rücksicht auf eine von mir (Beitr. z. Ev.-Krit. S. 199 f.) gemachte Bemerkung über das wahrscheinliche Stillschweigen des Hegesippus über ein solches Ereigniß, welches gegen die Geschichtlichkeit desselben spreche. Doch habe ich dort eigentlich nicht im Allgemeinen gesagt, daß Hegesipp über das patmische Exil des Johannes überhaupt, sondern daß er über ein solches unter dem Domitian nichts gemeldet und nichts gewußt zu haben scheine, und daraus sich wohl mit Wahrscheinlichkeit entnehmen lasse, daß der Apostel nicht wirklich durch diesen Kaiser verbannt oder überhaupt bestraft worden sey.

In der näheren Untersuchung der Zeit der Abfassung der Apokalypse aus dem Buche selbst (§. 57.) betrachtet der Verfasser zuerst (S. 821—825. Aufl. 1. S. 245 f.) „die in den apokalyptischen Briefen K. 2. und 3. angedeutete Zuständlichkeit der sieben Gemeinden"; hier sey „die historische Gegenwart des Apokalyptikers am unmittelbarsten dargestellt, aber freilich nur in sehr allgemeinen Zügen", so daß sich etwas Bestimmteres über die Abfassungszeit daraus nicht entnehmen lasse, da sie zwar zum Theil wohl auf besondere geschichtliche Verhältnisse der einzelnen Gemeinden eingehen, aber über dieselben uns anderweitig etwas Sicheres nicht bekannt ist; am wenigsten liege darin etwas, was bestimmt auf die Zeit des Domitian führe. Der Verfasser macht dieses namentlich gegen Hengstenberg geltend, der hier überall dergleichen bestimmte Beziehungen meint nachweisen zu können, wobei er z. B. den K. 2, 13.

erwähnten, in Pergamus ermordeten Märtyrer Antipas etymologisch erklärt, als dem Antichristos nachgebildet, = Gegenall = Fürchtegott = Timotheus, und es so auf das Märtyrerthum bezieht, welches der paulinische Gefährte Timotheus erlitten haben soll, obwohl dessen Martyrium ihn dieses in Ephesus erleiden läßt. Zur Widerlegung indessen dieser hyper-coccejanischen Deutungsweise hält der Verfasser die Mittheilung derselben für ausreichend.

Weiter betrachtet der Verfasser dann die bestimmtere chronologische Andeutungen darbietenden Stellen in K. 11. 13. 17. Zuerst (No. 2. S. 825—831.) K. 11, 1 ff. (Aufl. 1. S. 246—248.). In der neuen Bearbeitung hat er die in der ersten Auflage sich findende Zurechtweisung der von Herder, Eichhorn und Heinrichs geltend gemachten Erklärung der zwei Zeugen auf die durch die Idumäer ermordeten jüdischen Hohenpriester Ananus und Jesus fortgelassen, wohl weil er dieselbe als schon antiquirt betrachten konnte. Dagegen beschäftigt er sich fast ganz mit der Widerlegung Hengstenberg's, der — freilich er nicht als der Einzige — den Tempel V. 1. 2. und die Stadt V. 13. nicht von dem irdischen Tempel und der irdischen Stadt Jerusalem, sondern beides von der christlichen Kirche verstehen will. Mit Recht weist der Verfasser unter Anderm namentlich darauf hin, daß der auszumessende Tempel deutlich erscheint als eben in der Stadt befindlich, worin die beiden Zeugen auftreten und gemordet werden, und die dort (V. 8.) ausdrücklich bezeichnet wird als die Stadt, worin auch Christus gekreuzigt ward, so wie auch die Parallele von V. 2. (*τὴν πόλιν τὴν αγίαν πατήσουσι κ. τ. λ.*) mit dem Ausspruche Christi Luk. 21, 24. (*Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ τῶν ἐθνῶν κ. τ. λ.*). Nicht Recht kann ich aber dem Verfasser geben, wenn er (S. 831.) doch die Möglichkeit setzt, daß die Weissagung in dieser Gestalt auch nach der Zerstörung Jerusalems hätte lauten können; man könne sich denken, „daß Johannes in der Form der Prophetie den

ganzen bisherigen und zukünftigen Proceß der Parusie als ein Ganzes darstellen wollte, worin also auch die schon geschehene Zerstörung Jerusalems mit begriffen war". Dieses ließe sich nur denken bei der Annahme, daß der Schriftsteller, wie manche Apokalyptiker, als seinen geschichtlichen Standpunct einen andern, einen frühern, angenommen hätte, als der Wahrheit gemäß war, da gerade hier V. 2. das Zertreten der heiligen Stadt deutlich als ein zukünftiges bezeichnet wird. Der Verfasser selbst erkennt dieses zuletzt auch an und folgert darnach mit Recht aus diesen Stellen", daß zur Zeit der Abfassung Tempel und Stadt Jerusalem noch müssen bestanden haben. Eben dafür hätte noch bestimmter das geltend gemacht werden können, daß V. 13. das Strafgericht über Jerusalem als ein solches bezeichnet wird, wobei durch Erdbeben der zehnte Theil der Stadt fällt und 7000 Menschen umkommen, und dabei unverkennbar vorausgesetzt wird, daß der übrige und größere Theil der Stadt und ihrer Bewohner, indem sie durch dieses Unheil zur Buße bekehrt werden, werde erhalten werden. Denn in dieser Weise konnte sich das über Jerusalem zu verhängende Gericht wohl in der prophetischen Anschauung eines Gläubigen aus dem jüdischen Volke vor der Zerstörung der Stadt durch die Römer gestalten, nicht aber in solcher Weise nach erfolgter Katastrophe dargestellt werden; vergl. meine Abhandl. über die Apokalypse, S. 270 f.

Im Folgenden (No. 3—4.) entwickelt der Verfasser die aus Kap. 13. und besonders aus Kap. 17. sich ergebenden Momente (S. 832—848; Aufl. 1. S. 248—257.). Hinsichtlich der apokalyptischen Zahl 666. K. 13, 18., worüber er sich in der ersten Auflage nicht ausgesprochen, erklärt er sich mit Recht für die schon von Irenäus mit genannte und auch von mir angenommene Deutung *Λατεῖνος*, und beleuchtet in einer Anmerkung (S. 835 f.) die höchst seltsame, um nicht einen stärkeren Ausdruck zu gebrauchen, Erklärung, welche Hengstenberg nach Esr. 2, 12. vor-

bringt. — Für Kap. 17, 7 ff. nahm der Verfasser schon in der ersten Auflage ganz die auch von mir geltend gemachte Erklärung an, daß die Häupter des Thieres die von Augustus an zu zählenden (worüber s. Aufl. 2. S. 839 f. Anm.) römischen Kaiser seyen, und der achte derselben, der auch schon unter den sieben gewesen sey, von dem als Antichrist wiederkehrenden Nero gemeint sey, wobei er diese Beziehung auf den Nero gegen Bertholdt's Erklärung vom Cäsar rechtfertigte. Nur leugnete er, daß der sechste, der als eben gegenwärtig bezeichnet wird, der Nachfolger des fünften, d. i. des Nero, von einem Andern als vom Galba gemeint seyn könne, nicht vom Vespasian, wie ich angenommen hatte; und so folgerte er denn aus dieser Stelle, daß das Buch unter dem Galba, also unmittelbar nach dem Tode des Nero, verfaßt sey, während ich den zweiten Theil des Buches später als den ersten setzte, nicht, wie diesen, vor, sondern erst nach der Zerstörung Jerusalems, unter den Vespasian. Dieses habe ich in m. Beitr. z. Ev.=Krit. S. 81. zurückgenommen und mich dahin erklärt, daß beide Theile des Buches gleichzeitig verfaßt seyen, vor der Zerstörung Jerusalems, nach dem Tode des Nero, entweder unter dem Galba, oder in der ersten Zeit des Vespasian. Der Verfasser aber zeigt in der neuen Bearbeitung (S. 841—843.) sich der Annahme der ersten Regierungszeit des Vespasian entschieden günstig, und was er zur Empfehlung dieser Ansicht sagt, ist allerdings, wenn auch nicht entscheidend, doch sehr beachtenswerth. Befremdend aber ist, daß er S. 848., wo er das Ergebniß aus den bisherigen exegetischen Erörterungen angibt, nur sagt, daß die Apokalypse hiernach in dem ersten Regierungsjahre des Vespasian verfaßt zu seyn scheine, nicht aber, daß sie vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt sey, da er doch S. 811. die Frage nach der Abfassung dieses Buches vor oder nach dieser Katastrophe als einen Hauptgegensatz in der Auslegung der Apokalypse und als die Hauptfrage der neueren

Kritik bezeichnet und dann S. 831. sich dahin erklärt hatte, daß das Buch vor derselben geschrieben seyn müsse. Der Verfasser scheint aber in Ansehung dieses Punctes fortwährend einigen Zweifel behalten zu haben, worauf auch die Ausdrucksweise S. 842. führt: „Ist die Apokalypse, wie nach dem Obigen wahrscheinlich, vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben" u. s. w. Nach meiner Meinung läßt sich für diese Annahme auch aus dem zweiten Theile des Buches Kap. 20, 9. anführen. Denn indem dort — auch noch nach dem Ablaufe der 1000 Jahre — das Lager der Heiligen, welches die Schaaren des Antichrists angreifen werden, ohne Weiteres als die geliebte Stadt bezeichnet wird, während von dem neuen Jerusalem, welches vom Himmel herabkommt, erst später, nach der Erneuerung des Himmels und der Erde, die Rede ist, K. 21, 9 ff., so, dünkt mich, läßt sich wohl mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß der Schriftsteller an der ersteren Stelle an das noch bestehende irdische Jerusalem gedacht hat, so daß auch hier, wie K. 11, 13., die Hoffnung zu Grunde zu liegen scheint, daß die Stadt nach erfahrenem läuternden Strafgerichte noch bis zur Parusie Christi fortbestehen werde, um den örtlichen Mittelpunct des Reiches Gottes zu bilden; vergl. auch K. 14, 20: ἐπατήθη ἡ ληνὸς ἔξωθεν τῆς πόλεως. — In der ersten Auflage hatte der Verfasser am Schlusse dieser chronologischen Untersuchung noch eine Rechtfertigung seiner Ansicht gegen Guerike, der in seiner Schrift über den Presbyter Johannes zu beweisen suchte, daß die Apokalypse erst um das Jahr 96 n. Chr. verfaßt sey, folgen lassen (S. 257—261.). Dieses konnte jetzt um so eher fortfallen, da Guerike selbst sich später in s. Einl. ins N. T. für eine frühere Abfassung bald nach dem Jahr 68 erklärt hat. Dafür aber gibt die neue Bearbeitung (No. 5. S. 848—861.) eine ausführlichere Prüfung der neuerdings von Hofmann und ausführlicher dann von Hengstenberg geltend gemachten Erklärung der Thierhäupter K. 17., wornach

die Stelle nichts enthalten würde, was der Angabe des Irenäus über die Zeit der Abfaſſung der Apokalypſe entgegen wäre. Dieſe Prüfung und Widerlegung der Erklärung der genannten Ausleger vollzieht der Verfaſſer auf eine durchaus gründliche und überzeugende Weiſe, ſo daß ich nichts hinzuzufügen wüßte, vielmehr mich ganz mit ihm einverſtanden erklären kann. — Weniger iſt dieſes der Fall hinſichtlich einer andern Zugabe am Schluſſe des Paragraphen (No. 6. S. 861—864.), wo der Verfaſſer die Frage zu beantworten ſucht, wodurch die falſche, zuerſt bei Irenäus ſich findende Anſicht hinſichtlich der Abfaſſungszeit der Apokalypſe entſtanden ſey. Er meint, auf exegetiſchem Wege, ungeachtet Irenäus ſie mit einer Gewißheit vortrage, daß es ſcheine, als folge er einer verbürgten hiſtoriſchen Tradition; es ſey aber nicht der erſte Fall in der älteſten Kirchengeſchichte, daß, was zuerſt nur exegetiſche Meinung war, bald als ein verbürgtes Factum der neuteſtamentlichen Geſchichte galt. Dafür hätte der Verfaſſer nur nicht auf die Tradition der älteſten Kirche über die zweite römiſche Gefangenſchaft des Paulus verweiſen ſollen, da doch mindeſtens noch nicht als allgemein anerkannt zu betrachten iſt, daß es damit eine ſolche Bewandtniß habe. Sonſt will ich die Möglichkeit, daß eine Anſicht, die ſich urſprünglich auf ſolchem exegetiſchen Wege bildete, bald die Geſtalt einer geſicherten geſchichtlichen Tradition annehmen kann, keineswegs leugnen, noch auch die Wahrſcheinlichkeit, daß es ſich im Allgemeinen auch hier ſo verhält. Aber die vom Verfaſſer vorgetragene Vermuthung, daß dieſe Zeitbeſtimmung durch eine beſondere Deutung von K. 17, 10. 11. hervorgegangen ſey (S. 863.), iſt mir für jene Zeit zu künſtlich und daher unwahrſcheinlich, zumal da Irenäus ſelbſt, wie der Verfaſſer zugibt, die Stelle gar nicht auf ſolche Weiſe auffaßt. Wenn man einmal von der Annahme ausging, daß die Apokalypſe ein Werk des Apoſtels Johannes ſey, von dem man wußte oder zu wiſſen glaubte, daß er ein ſehr hohes

Alter erreicht, bis zur Regierungszeit des Trajan gelebt habe, wie schon Irenäus selbst angibt, so war es sehr natürlich, daß man die Abfassung der Apokalypse nicht früher setzte, als unter den Domitian, zumal wenn man glaubte, daß in derselben schon das johanneische Evangelium berücksichtigt sey. Dazu kam, daß, wenn einmal Kap. 1, 9. auf eine Verbannung des Sehers, nämlich des Apostels Johannes, durch die weltliche Obrigkeit bezogen ward, man wohl dazu kommen konnte, dieses Ereigniß in die Regierung des Domitian zu setzen, da dieser Kaiser wirklich einzelne Juden und Christen mit Verbannung bestraft hatte, wenn auch wohl nur aus Rom (s. m. Beitr. z. Ev.-Kr. S. 199.). Damit war denn ohne Weiteres die Folgerung verbunden, daß unter diesem Kaiser auch die Apokalypse verfaßt sey.

In dem fünften und letzten Abschnitte des zweiten Kapitels betrachtet der Verfasser die Frage über „die ursprüngliche Ganzheit und Einheit der Apokalypse", die er in den bisherigen Untersuchungen ohne Weiteres vorausgesetzt hatte, §. 58—60. S. 864—887. In der ersten Auflage nimmt diese Untersuchung das sechste Kapitel ein (§. 45—49. S. 420—446.). Die in der neuen Ausgabe um zwei stattgefundene Verminderung der Paragraphenzahl hat nur darin ihren Grund, weil die Aufl. 1. in zwei Paragraphen vertheilte Prüfung der Hypothesen von Grotius und Vogel hier §. 59. zusammengefaßt ist, und Aufl. 1. zuletzt noch ein besonderer Paragraph „Construction der ursprünglichen Einheit und Ganzheit der Apokalypse" (§. 49. S. 441—446.) hinzugefügt ist, was sich Aufl. 2. als §. 60. No. 2. findet, jedoch umgearbeitet und verkürzt (S. 885—887.). Im Allgemeinen aber hat der Verfasser diese Untersuchung fast unverändert aus der ersten Auflage herübergenommen. Aus ihr hat er auch z. B. S. 868. die Bemerkung herübergenommen, daß man in neuerer Zeit, wie auf dem Gebiete der classischen Litteratur, so auch auf dem biblischen Gebiete mehr zurückgekommen sey von der früher

eine Zeitlang ſehr verbreiteten Neigung, Werke des Alterthums wegen ſcheinbarer Differenzen oder Mangels an Zuſammenhang durch Annahme allmählicher Entſtehung und verſchiedener Verfaſſer zu erklären. Dieſes war wenigſtens für die Zeit, wo die erſte Auflage erſchien, richtiger als wieder für die neueſte Zeit. S. 867 f. hat er bei der Anführung deſſen, was ſeit der erſten Auflage hierauf Bezügliches erſchienen iſt, namentlich die ſchleiermacher'ſche Anſicht mitgetheilt, aber ſie nachher bei der Prüfung der verſchiedenen Trennungshypotheſen nicht weiter berückſichtigt. Hier beurtheilt er nur ganz wie in der erſten Auflage nach einander die Anſichten von Grotius, Vogel und die früher von mir vorgetragene, jedoch, wie auch bemerkt iſt, ſpäter von mir ſelbſt zurückgenommene. In der Schlußbetrachtung S. 886 f. beſchäftigt er ſich namentlich damit, den aus dem Verhältniſſe des 12. Kapitels zum 11. Kapitel hergenommenen Grund für eine Trennung des mit Kap. 12. beginnenden zweiten Theiles zu beſeitigen, durch die Nachweiſung, daß hier kein wahrer Abſprung oder Abbruch in der apokalyptiſchen Conception ſtattfinde. In der Sache bin ich mit dem Verfaſſer jetzt vollkommen einverſtanden, jedoch nicht ganz in der Begründung, die bei ihm darauf beruht, daß er vorausſetzt, daß Kap. 11. die Zerſtörung Jeruſalem's geweiſſagt werde, daß der Apokalyptiker von da an die Chriſtenheit als eine mit dieſer Kataſtrophe von dem irdiſchen Jeruſalem auf immer abgelöſte, für ſich beſtehende Gottesgemeinde, als die zu verklärende Gottesſtadt betrachte, daß dieſe Zerſtörung Jeruſalems K. 11. den Wendepunct in der Compoſition bilde, in welchem ſich der bisherige, auf das irdiſche Jeruſalem bezügliche und inſofern beſchränkte geſchichtliche Proceß abſchließe und der ſchlechthin univerſal-hiſtoriſche anhebe. Dieſe Darſtellung, welche auch mit früheren Aeußerungen des Verfaſſers nicht ganz ſtimmt, kann ich nur als eine ganz verfehlte betrachten, da, wie ich ſchon in meiner Abhandlung über die Apokalypſe glaube evident er-

wiesen zu haben, die früheren Visionen vor Kap. 11. nichts weniger als auf Jerusalem besonders oder gar ausschließlich sich beziehen.

Das dritte Kapitel des zweiten Buches behandelt die Frage über die kanonische Geltung der Apokalypse (§. 61—63. S. 888—923.), mit welcher in der ersten Auflage das siebente Kapitel sich beschäftigt (§. 50—52. S. 447—479.). Es ist dieses Kapitel fast ganz nach der früheren Bearbeitung beibehalten. Der erste der drei Paragraphen, woraus es besteht („Begriff der Frage", S. 888—889.; Aufl. 1. „Begriff und Bedeutung dieser Untersuchung"), ist nur in der Darstellung überarbeitet, aber in Beziehung auf die Sache nicht verändert. Wenn es hier heißt, daß selbst, wenn die apostolisch-johanneische Authentie der Apokalypse entschieden gewiß wäre, doch in Beziehung darauf, daß in der ältesten Kirche ihre kanonische Geltung zweifelhaft und streitig war, wenigstens die Frage nothwendig werden würde, welcher Rang ihr in der Idee des heiligen Schriftkanons gebühre: so scheint mir das nicht ganz treffend zu seyn, weil die alte Kirche nur dann dem Buche volles kanonisches Ansehen zuzuerkennen bedenklich war, wenn sie die apostolische Authentie nicht anerkannte oder darüber zweifelhaft war, wie es auch §. 62. gleich am Anfange (S. 889.) heißt, daß Authentie und Kanonicität in der Idee correlate Begriffe seyen, und zwar so, daß die letztere durch die erstere bestimmt werde, was freilich auch nur zutreffend ist in Beziehung auf apostolische Authentie, wenn es sich um eine Schrift handelt, die ein apostolisches Werk seyn will. — Der zweite Paragraph selbst (§. 62. „Geschichte der kanonischen Geltung der Apokalypse", S. 889—912.) hat in Vergleich mit der ersten Auflage (§. 51.: „Geschichte der kanonischen Geltung und Stellung der Apokalypse in der Kirche", S. 448—468.) nur wenige und nicht bedeutende Veränderungen und Zusätze, wie S. 889—891. die ausführlichere Mittheilung über Carlstadt's Ansicht

vom Kanon, und zwar nicht bloß (wie Aufl. 1. S. 457.) nach der deutschen, sondern auch nach der lateinischen Schrift desselben über diesen Gegenstand; S. 905 f. über das Verhältniß der reformirten und der lutherischen Kirche in Beziehung auf die Frage über den Schriftkanon überhaupt; wenn es hier als ein sicherer praktischer Tact der lutherischen Kirche und Theologie bezeichnet wird, daß sie in keiner ihrer Bekenntnißschriften einen bestimmten Kanon der heiligen Schrift aufgestellt, sondern den in der Kirche recipirten als historisches Factum vorausgesetzt habe, so liegt der Hauptgrund für diese Erscheinung wohl eigentlich darin, weil diese Kirche zur Zeit der Abfassung ihrer Bekenntnißschriften hinsichtlich mehrerer biblischen Bücher, namentlich des N. T., über ihre kanonische Bedeutung selbst noch schwankend war; S. 909. Anm. 2. über Quenstedt's Ansicht; S. 911 f. über die Stellung der evangelischen Kirche zu der vorliegenden Frage seit Schleiermacher, wobei der Verfasser für die von ihm mit vertretene mittlere Ansicht bescheidentlich nur das prätendirt, daß sie wenigstens so gut ihr Recht habe, wie die extremen Ansichten nach beiden Seiten hin, die der hyperorthodoxen und der negativ-kritischen Richtung. Im Uebrigen bemerke ich zu diesem Paragraphen nur noch zweierlei, einmal zu S. 891 f, daß hier wohl über die Geschichte des kanonischen Ansehens der Apokalypse in der Kirche, namentlich der griechischen, seit dem vierten Jahrhundert hätte etwas Genaueres mitgetheilt oder wenigstens auf das darüber Kap. 2. bei der Uebersicht der kirchlichen Tradition über den Verfasser des Buches Vorkommende (§. 42. 43.) verwiesen werden können; und zweitens zu S. 898., daß Luther die neue gelindere Vorrede zur Apokalypse zuerst schon in die wittenb. Ausgabe des N. T. vom Jahre 1530 (nicht zuerst 1534) aufgenommen hat (nach Panzer, S. 82.). — Der letzte Paragraph (63: „Erörterung der kanonischen Dignität der Apokalypse"; S. 912—923.) ist so gut wie unverändert aus der ersten Auflage (§. 52: „Entscheidung

der Frage", S. 469—479.) herübergenommen. Der Verfasser gibt hier zuerst eine allgemeinere Erörterung über den Begriff des neutestamentlichen Kanons und das Erforderniß für die demselben angehörenden Schriften, namentlich solche, die nicht in engerem Sinne apostolisch sind, wobei er auf einen etwa zwischen den evangelischen und den Schriften anderer Art stattfindenden Unterschied keine Rücksicht nimmt, und untersucht dann, ob und welcher Grad von Kanonicität der Apokalypse zukomme, nach ihrer Entstehungsweise, ihrem Inhalte und ihrer Form. Meine Ansicht über diesen ganzen Gegenstand habe ich in dieser Zeitschrift 1853, 2. in dem Aufsaße über die Apokryphen des A. T. No. 4—6. S. 283—298. dargelegt. Der Verfasser weicht, so viel ich sehen kann, nicht wesentlich von mir ab. Er urtheilt (S. 915 f.), daß die Apokalypse wegen ihres nicht apostolischen und überhaupt nicht ganz sichern Ursprungs in die zweite Classe der kanonischen Schriften gehöre, im Sinne des Eusebius ein Antilegomenon sey und nur als eine Ergänzungsschrift des Kanons angesehen werden dürfe, so daß es deßhalb auch nicht erlaubt sey, christliche Glaubenssätze ohne Vermittelung der kanonischen Schriften der ersten Ordnung aus ihr zu construiren. Wenn ich aber diese Sätze nur vollkommen gut heißen kann, so scheint mir damit nicht in Uebereinstimmung zu seyn, und nicht ebenfalls Billigung ansprechen zu können, wie der Verfasser sich anderswo ausdrückt, daß „ihr Inhalt, ihre Form und Entstehungsweise völlig kanonisch" seyen (S. 916.), daß ihr Inhalt ganz den Charakter des Kanonischen trage (ebendaselbst), daß wir keinen Grund haben, sie in irgend einer Beziehung für unkanonisch zu halten (S. 922.). Ebenso möchte ich nicht mit dem Verfasser (S. 917.) mich so ausdrücken, daß die Stufe, worauf der Apokalyptiker — hinsichtlich der Lehre von der Wiederkunft Christi — stehe, innerhalb der christlichen Grenzlinien als ein wahrer Fortschritt in der Entwickelung ange-

sehen werden könne, wozu mir auch nicht zu stimmen scheint, wenn S. 920. die apokalyptische Darstellungsweise als eine niedere Stufe in der Entwickelung der Lehre von der Vollendung des göttlichen Gerichts bezeichnet wird und der Schriftsteller als ein Mann, dem der geistige Sinn, welchen Christus Joh. 5, 21 ff. der jüdischen Vorstellung gebe, fremd sey. Und wenn der Verfasser sagt (S. 922.), daß „ohne die Apokalypse dem Kanon das Exempel einer vollständigen urchristlichen Aeußerung der prophetischen Gabe fehlen würde", so würde dieses wohl angemessen seyn bei einer Ansicht über das Buch wie die der Schriftgelehrten der strengeren Schule, aber weniger bei einer solchen, wie sie der Verfasser über die Entstehung des Buches ohne Hehl hegt. Endlich ist es auch zu viel gesagt (S. 916.), daß die Weissagungen in der Apokalypse — über die Wiederkunft Christi zum Gerichte und zur Vollendung seines Reiches — nur die Ausführungen, Anwendungen von dem seyen, was Christus darüber Matth. Kap. 24 f. Kap. 13, 36—50. gesagt habe. Vielmehr kann man sagen, daß sie, indem sie unternimmt, den Zeitpunct hierfür auf bestimmtere Weise anzugeben, gegen das Wort und den Sinn des Herrn verstößt, abgesehen davon, daß ihre Bestimmung sich durch den Erfolg nicht bewährt hat. Aber dessenungeachtet bin ich weit entfernt davon, die Apokalypse von dem Platze, den sie im neutestamentlichen Kanon einnimmt, verdrängen oder leugnen zu wollen, daß sie, wie bisher, auch ferner der Christenheit, den Theologen wie den Laien, mannichfaltigen Stoff zur christlichen Belehrung und Erbauung, Warnung und Tröstung darbietet.

Das dritte und letzte Buch gibt eine „Theorie und Geschichte der Auslegung" der Apokalypse (§. 64—85. S. 927—1070.) und entspricht dem achten und letzten Kapitel der ersten Auflage: „Geschichte und Theorie der Auslegung und des Gebrauchs der Apokalypse (§. 53—59. S. 480—576.). In der ersten Auflage geht „die Geschichte

der Auslegung und des Gebrauchs der Apokalypse" (§. 54 — 58. S. 482 — 566.) dem „Versuche einer Theorie der Auslegung und des Gebrauchs" derselben (§. 59. S. 566—576.) voran, was der Verfasser dort in dem einleitenden §. 53. („Interesse und Plan der folgenden Darstellung", S. 480 — 482.) als die natürliche Ordnung bezeichnet, und auch darüber sich ausspricht, daß er die wissenschaftliche Auslegung und den praktischen Gebrauch des Buches, als sich gegenseitig bedingend, auch in der Geschichte in ihrer gegenseitigen Beziehung darzustellen versuchen wolle. In der neuen Bearbeitung hat er die Ordnung umgekehrt, da, wie es in dem einleitenden §. 64. („Nähere Bestimmung der Aufgabe," S. 927 f.) heißt, der wissenschaftliche Pragmatismus der Auslegungsgeschichte so sehr auf der Theorie der Auslegung beruhe, daß es in der Ordnung sey, die Geschichte auf die Theorie folgen zu lassen. Ich meinerseits würde lieber die ältere Ordnung beibehalten haben, ohne zu leugnen, daß auch für die andere sich Einiges sagen läßt. Aber theilweise wird doch in der Darstellung der Theorie auf die abweichende Auslegungsweise neuerer Zeit Rücksicht genommen und diese wie bekannt vorausgesetzt. Weßhalb in der neuen Ausgabe in der Ueberschrift des dritten Buches nur von der Auslegung, nicht zugleich von dem Gebrauche der Apokalypse die Rede ist, weiß ich nicht, da die Ausführung zugleich auch mit von dem Gebrauche handelt und selbst in ausdrücklicher Scheidung von der Auslegung. Es zerfällt dieses Buch denn in zwei Kapitel: „I. Die vornehmsten Theoreme der Auslegung," §. 65—67. (S. 929 — 950.). „II. Geschichte der Auslegung," §. 68 — 85. (S. 951 — 1070.). — Das erste Kapitel erörtert zuerst (§. 65. S. 929 f.) das Verhältniß von Auslegung und Gebrauch in ihrer Verschiedenheit und gegenseitigen Beziehung, etwas überarbeitet aus Aufl. 1. §. 59. 1. S. 566. Am Schlusse heißt es hier: „Die Apokalypse als eine theologisch gänzlich indifferente Schrift, aus rein litterarischem Interesse, ohne

Berücksichtigung ihres kanonischen Charakters, so wie ihres für die Theologie und Kirche wesentlichen Gedankengehaltes [dafür würde ich lieber gesagt haben: ohne Berücksichtigung ihrer Stellung im Kanon und des Verhältnisses ihres wesentlichen Gedankengehaltes zur christlichen Heilslehre] zu behandeln, wie manche Neuere gethan, ist eben so falsch und verderblich, als mit den ältern Auslegern das Buch ohne strenge philologische und historische Auslegung theologisch und kirchlich zu gebrauchen, Auslegung und Gebrauch in einander zu wirren, ihr natürliches Verhältniß umzukehren und so beides durch einander zu verderben" [ich würde hier lieber — mehr in Uebereinstimmung mit der ersteren Auflage — gesagt haben: das erstere sey ein mangelhaftes Verfahren, das letztere ein sehr gefährliches]. — Darauf entwickelt der Verfasser zuerst §. 66. die Grundsätze der Auslegung (S. 930—946.; Aufl. 1. §. 59. 2. S. 567—574.), und erörtert dann §. 67. den richtigen Gebrauch der Apokalypse in der Theologie und Kirche (S. 946—950.; Aufl. 1. a. a. O. Nr. 2. S. 574—576.). In beiden Punkten erklärt die neue Auflage sich wesentlich in demselben Sinne wie die frühere. Aber die Darstellung ist ganz umgearbeitet und hat verschiedene, zum Theil nicht unwichtige Erweiterungen erhalten, wiewohl sie dadurch vielleicht theilweise an geschlossener Abrundung und präciser Klarheit etwas verloren hat. Solche Erweiterungen sind in dem ersteren Paragraphen namentlich S. 932 f. die weitere Ausführung hinsichtlich der poetischen Form der Apokalypse, im Unterschiede von der sonst im N. T. vorherrschenden prosaischen Darstellungsweise, und mit Feststellung des eigenthümlichen Charakters ihrer Poesie, so wie daraus abgeleitete Verwerfung der allegorischen Auslegungsweise; S. 938 f. die Hinweisung auf die künstliche [und künstlerische] Composition der Apokalypse und daraus gezogene Folgerung gegen eine Auffassung, welche meint, nicht anerkennen zu dürfen, daß in dem Buche die natürlichen menschlichen Be-

giösen Denkweise der Christenheit zu verschiedenen Zeiten verschieden gefaßt und zu lösen versucht worden ist". In der ersten Auflage behandelt er diese Geschichte „der Auslegung und des Gebrauchs" des Buches in fünf Paragraphen, nämlich §. 54. bis zu Ende des achten Jahrhunderts (S. 482—511.), §. 55. von da bis zur Reformation (S. 511—523.), §. 56. im sechzehnten Jahrhunderte (S. 523—532.), §. 57. im siebenzehnten Jahrhunderte (S. 532—541.), §. 58. im achtzehnten und neunzehnten (S. 542—566.). In der neuen Ausgabe hat er die Geschichte seit der Reformation als eine Periode zusammengefaßt; er vertheilt hier die ganze Betrachtung nach den „drei Hauptperioden der Kirchengeschichte, der altkatholischen, der mittelalterlichen und der neueren seit der Reformation", und behandelt diese Geschichte der Auslegung A. in der altkatholischen griechischen und lateinischen Kirche bis zum Ende des achten Jahrhunderts, §. 69—76. (S. 952—1001.), B. im Mittelalter, §. 77—78. (S. 1001—1012.), C. seit der Reformation, §. 79—85. (S. 1012—1070.). — Auf diese geschichtliche Darstellung ist schon in der ersten Auflage ein ungemeiner gewissenhafter Fleiß gewandt worden, und in der neuen Auflage ist sie von Neuem durchgearbeitet. Zum Theil ist sie sehr umgearbeitet und hat, wie bedeutend an Umfang, so an Genauigkeit gewonnen; so z. B. in den Abschnitten über den Justinus Martyr (S. 955 f.), den Irenäus (S. 957—963.), den Hippolytus (S. 964—968.), den Origenes und Dionysius von Alexandrien (S. 968—972.); über den Victorin von Petobio (S. 972—980., wo der Verfasser namentlich die Frage über die Echtheit, Integrität und Textesbeschaffenheit des Commentars des Victorin einer neuen gründlichen Untersuchung unterwirft und sich entschiedener für die auch von mir, Einl. in d. Br. a. d. Hebr. S. 179 f. Anm. 229., angenommenen Ansicht ausspricht, daß derselbe diesem Kirchenschriftsteller wirklich angehöre,

aber später interpolirt worden sey) u. A., ferner in den neu hinzugekommenen Stellen über die Ansicht des Laktanz und die Weise, wie er, obwohl er die Apokalypse nicht ausdrücklich nennt, doch deutlich sie benutzt (S. 980—982.), über Newton (S. 1036—1038., wobei S. 1038. Z. 20. v. o. das nach dieser Einschaltung nicht mehr recht passende „Anders" aus Aufl. 1. S. 547. Z. 12. beibehalten ist), und über Oettinger (S. 1044.). Anderswo ist die Darstellung der ersten Auflage mehr beibehalten, aber doch von Neuem durchgearbeitet und mit einzelnen Einschaltungen versehen.

Was ich über diese geschichtliche Betrachtung etwa Besonderes zu bemerken hätte, ist hauptsächlich dieses. Wenn der Verfasser dieselbe mit der Bemerkung beginnt, daß die Apokalypse selbst in dem Kreise von Lesern, für welche sie ursprünglich bestimmt war, nur eine sehr kleine Anzahl wahrhaft und völlig Verstehender haben konnte (S. 952 f.), sie habe mit einem praktisch zwar genügenden populären Verständniß, aber doch zugleich mehr als jede andere neutestamentliche Schrift auch mit einem Mangel an dem völligen in gutem Sinne gelehrten Verständniß angefangen, so halte ich dieses nicht für richtig; ich glaube vielmehr, daß die Apokalypse zur Zeit ihrer Entstehung, zumal in dem Kreise, wofür sie bestimmt war, sehr wohl verstanden ward, auch, wiefern hier überhaupt zwischen einem populären und einem gelehrten Verständnisse unterschieden werden darf, auf die letztere Weise, wohl allgemeiner und in einem höheren Grade, als z. B. das johanneische Evangelium oder der Brief an die Hebräer, wie denn der Verfasser Aufl. 1. an der betreffenden Stelle (S. 482 f.) sich richtiger dahin ausdrückt, daß es zwar wohl auch in den apostolischen Gemeinden von früh an Unverständige gab, denen der wahre Sinn und Geist des Buches verschlossen geblieben seyn möge, aber doch undenkbar sey, daß sie nur mit Mißverstand und Mißbrauch angefangen haben sollte, daß sie vielmehr in

ihrem Kreise von Aufmerksamen und Verständigen richtig verstanden und gebraucht werden konnte und mußte, als eine Lehr- und Wortschrift, als eine Weissagung aus ihrer Zeit und für dieselbe. — Allerdings aber trat es bei der Apokalypse früher ein, als bei anderen neutestamentlichen Büchern, daß man sie im Ganzen oder im Einzelnen anders zu deuten anfing, als ihrem ursprünglichen Sinne gemäß und als es von dem Schriftsteller selbst gemeint war. Es hatte das seinen Grund darin, einmal weil bei den in ihr enthaltenen speciellen Vorhersagungen des Zukünftigen es sich bald zeigte, daß sie in der Weise, wie sie hier lauten, sich nicht alle erfüllten, und zweitens, weil man von einer als inspirirt betrachteten prophetischen Schrift meinte voraussetzen zu dürfen, daß ihre Ankündigungen auch in allem Einzelnen und Aeußerlichen sich erfüllen müßten. Da konnte es nicht anders seyn, als daß man bei der Apokalypse, wie bei den prophetischen Schriften des A. T., namentlich einer Schrift wie das Buch Daniel, Erklärungen aufstellte, welche nach dem Ausdrucke und Zusammenhange der Aussprüche nicht natürlich und auch gewiß dem Sinne der prophetischen Schriftsteller nicht entsprechend waren, und ebenso, daß man, mit völliger Verkennung der menschlichen Individualität der einzelnen dieser Schriftsteller und der darin begründeten verschiedenen Gestaltungen der auf die Entwickelung und Vollendung des Reiches Gottes sich beziehenden Weissagungen, glaubte, die eine nach der andern, den einen Propheten durchaus übereinstimmend mit dem andern erklären zu dürfen und erklären zu müssen. Eben darin hat es seinen Grund, daß auch die Reformatoren, da sie von der gleichen absoluten Ansicht der Prophetie ausgingen, in der Auslegung der prophetischen Bücher und so namentlich der Apokalypse viel weniger Förderndes und Haltbares geleistet haben und leisten konnten, als in der der meisten anderen biblischen Bücher. Erst die neuere deutsche protestantische Theologie konnte nach ihrer ganzen Entwickelung

hier einen andern und für die Erklärung der Apokalypſe im Sinne des Schriftſtellers erſprießlicheren Weg einſchlagen, wobei nur vielfach überſehen iſt, was nicht überſehen werden darf, daß auch in dem individuellen Menſchlichen ein Göttliches enthalten iſt, das für die volle theologiſche Auffaſſung ebenfalls mit geltend zu machen und zu entwickeln iſt. Darin befinde ich mich mit dem Verfaſſer in vollkommener Uebereinſtimmung. Nur hat er es unterlaſſen, den eigentlichen Grund der falſchen Erklärungsweiſe der Apokalypſe, wie ſchon bei den alten Kirchenvätern, ſo bei den ſpäteren Auslegern, auch den Reformatoren, auf ausdrückliche Weiſe bemerklich zu machen. — Wenn der Verfaſſer S. 954. ſich ſo ausdrückt, daß der Chiliasmus als ſchon beſtimmte Denkweiſe bei aller Verwandtſchaft mit einem Hauptgedanken der Apokalypſe kein guter Ausleger derſelben ſey, ſo ſcheint mir das keine angemeſſene Ausdrucksweiſe, da der Begriff des Chiliasmus nicht gerade bloß die roheſte ſinnliche Form dieſer Denkungsweiſe bezeichnet, und die Apokalypſe entſchieden, wie auch der Verfaſſer ſelbſt nicht leugnet, einen Chiliasmus lehrt. Und wenn es unmittelbar darauf weiter heißt: „Selbſt gebildete Chiliaſten, wie Juſtin der Märtyrer, waren mehr darauf aus, ihre chiliaſtiſche Denkweiſe in die Apokalypſe hineinzutragen, als die Art und den pragmatiſchen Zuſammenhang der chiliaſtiſchen Vorſtellung des Buches zu verſtehen und treu auszulegen", ſo fand dieſe Weiſe, Gedanken in das Buch hineinzutragen, ſtatt daſſelbe auszulegen, bei anderen Auslegern dieſer und der folgenden Zeit wenigſtens in nicht geringerem Grade ſtatt, als bei den chiliaſtiſchen. So ſcheint mir auch, daß (S. 956.) dem Juſtin eigentlich mit Unrecht der Vorwurf gemacht wird, daß er die Apokalypſe in Beziehung auf die tauſend Jahre mißverſtanden habe, indem er ſie nach den altteſtamentlichen Weiſſagungen auslegte. Und ebenſo möchte ich nicht mit dem Verfaſſer (S. 971.) ſagen, daß die origeniſtiſche Deutung unſtreitig

ein Fortschritt in der theologischen Verständigung der apokalyptischen Eschatologie, in der theologischen Gradirung der apokalyptischen Darstellung gewesen sey.

Ganz neu hinzugekommen ist in der zweiten Auflage der letzte §. 85: „Der gegenwärtige Stand der Auslegung der Apokalypse" (S. 1057—1070.). Dieser Paragraph beginnt mit den von mir in meiner Abhandlung über die Apokalypse. 1820 — welche Auflage 1. nur beiläufig S. 563. Anm. 3., als Recension der Heinrichs'schen Bearbeitung des Buches, genannt war — und von Ewald in seinem Commentar. 1828 — der Aufl. 1. S. 563. auch nur kurz erwähnt war, als weitere Entwickelung und Berichtigung der herder-eichhorn'schen Auffassung — geltend gemachten Ansichten, wobei indessen Hauptpuncte nicht berührt oder nicht gehörig hervorgehoben sind, worauf gerade meine Abhandlung ganz besonders gerichtet ist und worin auch Ewald wie de Wette mit mir zusammenstimmen, nämlich die Beweisführung, daß die Apokalypse nicht — nach der eichhorn'schen Ansicht, welche damals die am meisten verbreitete war, — nur eine allgemeine poetische Schilderung des Sieges des Christenthums über das Judenthum und Heidenthum sey, sondern bestimmt den Zweck habe, die bedrängte Christenheit der Zeit durch die Hinweisung auf die Nähe der Wiederkunft Christi auf Erden und durch Belehrung darüber zu trösten und aufzurichten, daß diese Parusie des Herrn in der Apokalypse an den Sturz des antichristlichen Heidenthums und namentlich Roms, als des Hauptsitzes desselben, angeknüpft werde, daß dagegen die Zerstörung Jerusalems kein besonderes Moment in der prophetischen Schilderung der Schrift bilde, und daß auch die Visionen im ersten Theile, namentlich auch Kap. 9., keine Beziehung auf bestimmte geschichtliche Ereignisse zur Zeit des römisch-jüdischen Krieges, die der Apokalyptiker vor Augen gehabt hätte, enthalten. — Der Verfasser bespricht dann noch weiter die späteren Ausleger, nur kurz Nean-

der, etwas ausführlicher Züllig', dessen Hauptverdienst, neben vielem Sonderbaren und Verkehrten, mir in dem zu liegen scheint, was er über die Unterscheidung des Wesentlichen im prophetischen Inhalte des Buches von dem Unwesentlichen, der poetischen Form und Einkleidung Angehörendem geltend macht; ferner besonders de Wette, der „die Auslegung der Apokalypse nach allen Seiten hin wesentlich gefördert habe, auch in Beziehung auf den idealen theologischen Inhalt der apokalyptischen Prophetie"; darauf Hengstenberg, dem sein Verdienst nicht geschmälert wird, daß er durch seinen Commentar zum Fortschritte in der Auslegung des Buches beitrage, so sehr derselbe in anderer Beziehung als ein Rückschritt zu betrachten sey, da er im Wesentlichen wieder auf den Weg der Auslegung von Bengel und Vitringa, obwohl er dieselben im Einzelnen bestreite, zurücklenke, indem er „den idealen Sinn und die praktische Beziehung der Weissagung, die sich mit Sicherheit nur ergeben, wenn die historische Auslegung in aller Strenge und Furchtlosigkeit vollendet sey, für den ursprünglichen historischen Sinn des Propheten" nehme. Als sehr beachtenswerth bezeichnet der Verfasser die von H. Thiersch in seiner neuesten Schrift (die Kirche im apostolischen Zeitalter. 1852. S. 231 ff.) vorgetragene vermittelnde Ansicht, die mir der Verfasser indessen zu überwiegend von der günstigen Seite scheint gefaßt zu haben, wohl nach dem ersten Eindrucke, den der Artikel in der so eben erschienenen Schrift auf ihn gemacht hat. Ich kann aber, wenn ich denselben recht verstehe, nicht anders, als glauben, daß die Durchführung der geltend gemachten Ansicht nichts weniger als die wissenschaftliche Auslegung der Apokalypse — auch in dem Sinne des Verfassers und im Unterschiede von der praktischen Anwendung — weiter fördern würde, vielmehr sie nur in Confusion bringen. Nur darin bin ich mit Thiersch einverstanden und es von jeher gewesen, daß die apokalyptische Prophetie ihre wesentliche Erfüllung we-

der in Jerusalems noch in Roms Zerstörung gefunden hat, sondern diese noch zu erwarten ist mit der Vollendung des Reiches Gottes, daß aber dabei partielle vorbereitende Erfüllungen wiederholt stattfinden in dem fortlaufenden Entwickelungsgange der Kirche nach den verschiedenen Epochen, und ebenso dieses auch für die Offenbarung des Antichrists. Aber Thiersch ist, wie mir scheint, nicht weniger weit davon entfernt, worauf der Verfasser mit Recht dringt, mit der Erforschung der wesentlichen Ideen, die der apokalyptischen Prophetie zu Grunde liegen, die unbefangene historisch-exegetische Erforschung der eigenthümlichen concreten Vorstellungen, unter denen der Leser sie aufgefaßt und hier vorgetragen hat, zu verbinden, diese jener vorhergehen zu lassen und offen anzuerkennen, daß diese Gestaltung derselben der persönlichen, volklichen und zeitlichen Individualität des menschlichen Schriftstellers angehört und daß die Erwartung in dieser concreten Gestaltung ihre Erfüllung nicht gefunden habe und nicht mehr finden könne, wenn gleich wir uns berechtigt achten dürfen, der immer vollständigeren und endlich vollkommenen Erfüllung der ihr zu Grunde liegenden Idee mit Zuversicht entgegenzusehen. — Zuletzt (S. 1066 ff.) bespricht der Verfasser die neueren Auslegungen der Apokalypse in der englisch-amerikanischen Kirche, von denen er aber in nähere Betrachtung nur die des gelehrten independentischen englischen Theologen Sam. Davidson zieht, der in dem dritten und letzten Bande seiner Introduction to the New Testament. (1851) auch die Apokalypse behandelt, und zwar auf gelehrtere und umsichtigere Weise, als wohl ein anderer seiner Volks- und Sprachgenossen, aber im Ganzen in der hengstenberg'schen Manier und ohne wesentliche Förderung für die wissenschaftliche Behandlung des Buches. Doch theile ich den Wunsch des Verfassers, daß das ganze interessante davidson'sche Werk, welches überall auf die neuere deutsche Theologie eine besondere Rücksicht nimmt, uns durch Ueber-

setzung möge mehr zugänglich gemacht werden. Noch lebhafter aber ist mein Wunsch, daß der theure Verfasser des hier von uns besprochenen Werkes es nicht aufgeben möge, der Einleitung in die Apokalypse auch wirklich einen, wenn auch nur kurzen, Commentar folgen zu lassen, um so seine Auffassung durch fortlaufende Erklärung des Ganzen sowohl zu bewähren, als auch für das Einzelne noch bestimmter hervortreten zu lassen. Dazu wolle vor Allem der Herr der Kirche ihn kräftigen und segnen.

D. Bleek.

2.

Die Bibel in Bildern. Von Julius Schnorr von Carolsfeld. Leipzig 1852. Verlag von Georg Wigand.

Es ist ein tiefes Bedürfniß des menschlichen Geistes, sich das, was ihn beschäftigt und was er liebt, auch äußerlich und den Sinnen zugänglich darzustellen. Der Geist selbst genügt sich in seiner Innerlichkeit nicht, sondern prägt sich von dem Moment seines Entstehens an, nach Gottes Schöpferordnung, sein Wesen in einem äußern Bilde, im Leibe aus, welcher ihm hierdurch zur Wohnung und zum Organ seines Wirkens wird. Und er kann aus diesem Grunde, wenn er dieses irdischen Leibes entledigt worden, so lange nicht zur vollendeten Harmonie seines Bestandes und Lebens gelangen, bis ihm am Tage der Auferstehung derselbe Leib, dann aber in geistlicher und verklärter Gestalt, wieder zurückgegeben seyn wird. Hat so der Geist das Bedürfniß, sein eigenes Wesen in äußerer Gegenständlichkeit zu besitzen, so verlangt und strebt er nicht minder darnach, auch dasjenige, was er frei in seinem Innern erzeugt hat oder was sein inneres Eigenthum erst werden soll, in sol-

der äußern Gegenständlichkeit anzublicken und aus ihr sich zuzueignen.

Dieß ist der innerste, tiefste Grund alles künstlerischen Bildens.

Auf dem Gebiete des Profanlebens folgen wir diesem Zuge mit unbeschränkter Neigung. Nicht nur sind wir bemüht, unsere Umgebungen so zu gestalten, daß sie die ihrer Bedeutung entsprechenden Eindrücke hervorrufen und edle, bildende Gedanken in uns erwecken, sondern wir suchen auch Ideen und Erlebnisse, die uns wichtig geworden, so wie das Andenken von geliebten Personen durch Darstellung derselben im Bilde festzuhalten, um es unserm Geiste und Gemüthe von Neuem immer wieder anschaulich vorzuführen.

Sollen wir demselben Zuge nicht auch auf religiösem Gebiete folgen? Oder litte darunter etwa das Heilige? Es wäre so, wenn wir im Leibe ein Unheiliges sehen müßten. Nachdem aber der Heilige Gottes selbst unser Fleisch und Blut angenommen hat, ist diese Befürchtung für immer gehoben. Auch ist nicht etwa das vorgenannte Bedürfniß auf diesem Gebiete nicht vorhanden. Vielmehr unterliegt das Heilige auch hierin so sehr den allgemeinen menschlichen Gesetzen, daß wir gar nicht anders können, als uns davon in unserm Geiste ein inneres Bild zu entwerfen. Warum dann diesem Bilde nicht auch eine äußere, ständige Wirklichkeit verleihen! Ja, ist nicht eben das Heilige vor Anderem werth, daß die Kunst uns seine innere Herrlichkeit durch Einkleidung in das Gewand des Schönen leibhaft vor Augen führe? Und sollten wir darnach nicht eben bei ihm, das uns das Höchste und Liebste ist, das größte Verlangen tragen?

Man wendet aber ein, das äußere Bild erreiche nie das innere Ideal, das der Einzelne vom Heiligen sich bildet, und es müsse mithin die bildliche Darstellung dasselbe nur stören und verderben. An diesem Einwande ist so viel wahr und zu beherzigen, daß das Heilige wirklich im Ge-

wande des Schönen erscheinen solle. Schlechte, häßliche Bilder werden jene Wirkung allerdings äußern, sie schaden der sittlichen und geistlichen, so wie der ästhetischen Bildung und widern jeden Feinerfühlenden und Geistlichgeförderten an. Aber trifft jener Einwand auch diejenigen Bilder, welche das Heilige wirklich wahr und würdig darstellen? Wie ist's hier doch im Profanleben? Obwohl kein Porträt im Stande ist, die geistigen Vorzüge, welche ich in einem theuern Freunde verehre, vollkommen auszusprechen, so ist mir doch ein getreues Bild von ihm ein gar werthes Besitzthum. Das äußere Bild stört nicht das innere, wenn es dasselbe auch nicht erreicht, sondern dient, es fort und fort mir zu vergegenwärtigen und zu beleben. So ist es auch beim Heiligen. Hier aber kommt ein Weiteres noch dazu. Ist's nämlich in der That denn so, daß Jeder sich in seinem Geiste ein von der Kunst unerreichbares Ideal der religiösen Gegenstände bildet? Das Verlangen darnach wohl hat der Einzelne, und ein Gefühl, eine Ahnung davon entsteht in ihm. Aber ein klares Bild davon in sich zu gestalten, dieß eben ist dem künstlerischen Geiste vor Anderen verliehen (dieß macht den Künstler zum Künstler), und indem er auf Grund seiner technischen Fertigkeit das innerlich Erschaute äußerlich darstellt, bewirkt er, daß auch im Geiste der Uebrigen das gleiche hohe Bild des Heiligen erweckt wird und das, was sie selbst bloß ahnen und fühlen konnten, in ihnen eine feste, faßbare (ob auch bei dem Höchsten und Heiligsten jenem Gefühle immerhin nur annähernd genügende) Gestalt gewinnt.

Insofern ist mit der künstlerischen Darstellung des Heiligen ein wesentlicher Segen verknüpft, und liegt darin eine nicht geringe Macht der Erbauung. Denn ein Jeder, auch derjenige, welcher sich ein gleich edles Bild davon in seinem Geiste entworfen hatte (also der geistig und künstlerisch Gebildete) freut sich, wenn dasselbe ihm auch von außen nun entgegentritt, und es wird dadurch sein eigenes inneres Bild

nur um so klarer und lebendiger. Wer sich aber zu jener dem Gegenstande entsprechenden Anschauung in seinem Innern nicht erheben konnte (und dieß gilt im Allgemeinen von der Menge des Volkes und in anderer Weise von den Kindern), dem wird seine religiöse Phantasie dadurch veredelt und die bildliche Darstellung trägt dazu bei, seine Auffassung des aus der heiligen Geschichte und Lehre Erfahrenen, wie zu beleben, so zu reinigen, zu erhöhen und zu vergeistlichen.

Nur bei einem der heiligen Gegenstände könnte mit einigem Schein das Bedenken sich erheben, ob er künstlerisch dargestellt werden dürfe und seine Darstellung nicht, statt erbauend, vielmehr störend und nachtheilig wirke. Dieß ist die Abbildung Gottes selbst. Und da die vorliegende Bilderbibel nach dem Vorgange der bisherigen christlichen Kunst die Darstellung Gottes in Menschengestalt ebenfalls aufgenommen hat, so müssen wir auf jene ziemlich verbreitete Ansicht, daß wenigstens Gott selbst von den bildlichen Darstellungen auszunehmen sey, mit Wenigem eingehen. Der Hauptgrund dafür pflegt aus der heil. Schrift genommen zu werden, theils aus der neutestamentlichen Aussage, daß Gott Geist sey, theils aus dem alttestamentlichen Gebot, daß sich Israel kein Bildniß von Gott machen solle. Allein unter Geist ist in jener johanneischen Stelle fürwahr etwas Höheres verstanden, als die bloße Leiblosigkeit. Und es soll dort nur geleugnet werden, daß Gott auf irgend einen Ort hienieden eingeschränkt sey, keineswegs aber ist dadurch ausgeschlossen, daß Gott eine Natur- und Leibhaftigkeit zukomme, welche eben so unendlich sey, als sein persönliches Wesen, das bei aller innerer Unendlichkeit doch ohne Selbstbeschränkung nicht bestehen kann. — Was aber den zweiten Grund betrifft, so kann uns keines der alttestamentlichen Gebote als solches binden, weil sie alle zunächst für Israel gegeben sind. Nur im Lichte des neutestamentlichen Geistes werden sie für uns zur sittlichen Auctorität. Es leuchtet aber ein, wie dem zur Abgötterei geneigten Is-

rael, indem es mitten in die abgöttische Heidenwelt hineingestellt war, dieß Verbot gegeben werden mußte, wenn es vor dem Zurücksinken ins Heidenthum sollte bewahrt werden, und dieß um so mehr, als man damals von einer Abbildung der Gottheit außer zum Zwecke ihrer Anbetung noch nichts wußte, wie denn auch das alttestamentliche Verbot in diesen Zusammenhang gestellt ist. Wo dagegen hat die evangelische Christenheit bei Abbildungen Gottes je die Absicht gehabt, denselben göttliche Verehrung zu beweisen? Oder wäre je auch nur die Gefahr hierzu vorhanden gewesen? Fürwahr, wenn eine Gefahr, so liegt die entgegengesetzte uns nahe, die, Gott abstract aufzufassen und in ein bloßes Gedankending zu verflüchtigen, so daß es vielmehr noth thut, ihn den Menschen eben recht vor Augen zu malen. Gott abzubilden, steht überhaupt so wenig in Widerspruch mit dem Geiste des neuen Testamentes, der ein Geist der Freiheit ist, daß uns vielmehr hier diese Freiheit aufs kräftigste besiegelt worden ist. Liegt nämlich die allgemeine Berechtigung dazu dem Princip nach schon darin, daß wir nach Gottes Bild geschaffen sind und Gott im Paradiese menschlich mit den Menschen gewandelt und gesprochen hat, so haben wir die klarste und nachdrücklichste Bestätigung für dieselbe darin, daß Gott selbst unsere Natur im Fleische angenommen und, „an Geberden als ein Mensch erfunden", wahrhaft menschlich ein Erdenleben mit uns durchlebt hat.

Nicht nur ist also die Kunst überhaupt berechtigt und berufen, das Heilige darzustellen, sondern es besteht überdieß auch keine irgendwelche äußere Schranke, außer jener für sie allein, die im Heiligen selbst liegt und in der künstlerischen Forderung der Schönheit, welche sich auf eiligem Gebiete natürlich noch verschärft.

Daß die christliche Kirche anfangs nur mit großer Scheu an künstlerische Ausprägung ihrer Glaubensideen gegangen ist, ist natürlich, weil die Kunst damals nicht nur im Geiste des Heidenthums überhaupt, sondern ganz speciell im Dienste

der heidnischen Abgötterei stand. War es doch ebenso noch eine Folge von der Nachwirkung des Heidenthums in der späteren morgenländischen und in der deutsch-mittelalterlichen Kirche, daß, nachdem der Kunst der Eingang ins christliche Heiligthum war eröffnet worden, unter ihren Fittigen manche götzendienerische Neigung ins kirchliche Leben sich einschlich. Und die Reformation, wie sie überhaupt beides, die jüdischen und heidnischen Abwege in der römisch-katholischen Kirche bekämpfte, hat daher wohl gethan, den Mißbrauch der Kunst auf heiligem Gebiete durchgreifend zu beseitigen. Wenn freilich die reformirte Kirche nun zum Theil einen förmlichen Sturm gegen die Bilder erhoben und sie aus dem kirchlichen Gebrauche völlig getilgt hat, so heißt dieß, das Kind mit dem Bade ausschütten. Nicht so hat die lutherische Kirche gethan. Bei dem tieferen Gemüthsleben des deutschen Volkes, worin religiöse Innigkeit mit tiefem künstlerischen Drange geeint ist, hat die lutherische Kirche ebenso die hohe religiöse Bedeutung der heiligen Kunst zu würdigen verstanden, als sie in heiliger Selbstbeschränkung Alles fern hielt, was der Wahrheit und Kraft des Glaubens Eintrag thun konnte. Theils hat sie mit schonender Hand bewahrt, was an Kunstgebilden aus der römischen Kirche auf sie übergegangen, so es anders mit der Lauterkeit des Gottesdienstes und dem absoluten Verdienste Christi nicht in Widerspruch stand; theils aber hat sie selbst zur evangelischen Fortbildung der christlichen Kunst rüstig Hand angelegt. Sie hat sich hierbei gegen kein Gebiet der Kunst verschlossen. Aber auf allen Gebieten pflegte sie sich auf die biblischen Materien mit Umgehung der Tradition zu beschränken, und Jesus sammt der Apostelschaar, so wie die Erzählungen der alt- und neutestamentlichen Geschichte bildeten die Hauptmotive für ihre Darstellungen.

Was war bei dieser ihrer Richtung natürlicher, als daß sie besonderen Fleiß darauf verwandte, die Bibel selbst, das Panier des evangelischen Glaubens, welche das Volk nun

in seiner Muttersprache lesen durfte, durch Bilder zu zieren und so dem gemeinen Bewußtseyn noch verständlicher, dem gläubigen Herzen noch lieber zu machen! Schon im Mittelalter hatte man die Pergamentabschriften derselben mit zierlichen Miniaturen zu schmücken angefangen, aber diese kostbaren Werke blieben meist in den Klöstern zur Benutzung von nur Wenigen. Nachdem aber durch die Buchdruckerkunst eine so viel größere Vervielfältigung war möglich geworden, so versah man in der Reformationszeit die deutsche Bibel mit eingedruckten Holzschnitten, und es kamen mit der Bibel die Bilder zu derselben in Aller Hände. Das sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert ist reich an trefflichen Werken dieser Art, welche zum Theil wirklichen Kunstwerth besitzen, namentlich aber durch ihre große Naivetät zu Herzen sprechen. Später, im achtzehnten Jahrhundert, liebte man es, die Bilder selbständig, gewöhnlich in feinen Kupferstichen erscheinen zu lassen und mit Erläuterungen in Prosa oder Reimen zu versehen. Zu Anfang unseres Jahrhunderts hatte das Interesse für bildliche Darstellungen aus der heiligen Geschichte abgenommen. Aber in den letzten Jahrzehnten, wo einerseits das religiöse Leben in der Kirche neu erwacht ist, und andererseits auf dem Gebiete der Kunst epochemachende, in weitern Kreisen das künstlerische Interesse weckende Schritte gethan worden, mußte auch das Bedürfniß und Verlangen darnach von Neuem wieder mächtiger sich regen.

So sind denn in dieser unserer Zeit mehrere biblische Bilderwerke, theils dem Texte der Bibel beigedruckt, theils in besonderen Ausgaben, erschienen. Keines derselben aber hat bisher wahrhaft dem allgemeinen Bedürfniß entsprochen. Die hildburghäuser und karlsruher Bibel mit den einzelnen fabrikmäßigen Stahlstichen, meist Effectstücken, sind kaum zu nennen. Ebenso ist das jüngst erschienene, gefällig verzierte Bilderwerk von Karl Merkel bloße Nachahmung der altdeutschen Formen ohne den Geist der altdeutschen

Meister. Einen höheren Werth haben zwei andere Werke: die olivier'sche und die bei Cotta erschienene Bilderbibel, jene ohne den Text der Bibel, dagegen mit einem betrachtenden Text von Schubert versehen, diese die Bilder in die Bibel selbst eingedruckt. Die olivier'schen, in schönem Kupferstich ausgeführten Compositionen zeichnen sich, wenn sie auch nicht allen Kunstanforderungen entsprechen, durch Faßlichkeit und würdige Einfachheit und die damit verbundenen Erklärungen und Betrachtungen durch das sinn- und gemüthvolle Wesen aus, das uns in allen Werken Schubert's anzieht. Sie bleiben deßhalb für den, welcher nur Bilder zum neuen Testamente wünscht, immer eine erfreuliche Gabe, zumal der Preis für die funfzig Bilder nicht einmal die Summe von fünf Gulden erreicht; überdieß ist später noch eine wohlfeilere Ausgabe veranstaltet worden. Das zweite genannte, bei Cotta erschienene und von mehreren Meistern bearbeitete, in Holzschnitt ausgeführte Werk umfaßt die ganze Bibel alten und neuen Testamentes in einer großen Menge von Bildern. Auch dieses ist ein sehr rühmliches Unternehmen. Doch sind die Compositionen, unter denen sich viele sehr vorzügliche finden, zu ungleich in Conception und technischer Behandlung, so wie an künstlerischem Werthe, und entbehren zum großen Theile der rechten, zu Herzen gehenden Einfalt und Wärme, so daß das Unternehmen dem tieferen und allgemeinen Bedürfniß nicht wirklich Genüge leistet. Ein in feiner Weise ausgezeichnetes Werk sind die erscheinenden Compositionen von Overbeck zum neuen Testamente; doch bleibt es seines höheren Preises wegen nur kleineren Kreisen zugänglich. Außer diesen im höheren Kunststyle gehaltenen Werken (andere dieser Art, außer den genannten, sind dem Ref. nicht bekannt geworden) sind noch mehrere für die Kinderwelt und das eigentliche Volk berechnete erschienen, unter welchen manche, wie namentlich auch die von dem durch den evangelischen Kirchentag gegründeten „Verein zur Verbreitung

christlicher Bilder“ in Stuttgart herausgegebenen einzelnen biblischen Bilder, recht brav, andere dagegen, wie die kaiserswerther Bibel, durch ordinäre Auffassung und schlechte Ausführung geradezu widrig sind. Ein Werk jedoch, welches die Lösung beider Aufgaben, zugleich künstlerisch und volksmäßig zu seyn, in sich vereinigte, war bisher, obwohl so lebhaft ersehnt, doch vergeblich erwartet worden.

Dieses Sehnen im Wesentlichen nun endlich erfüllt zu haben, ist das hohe Verdienst des vorliegenden Werkes, der Bibel in Bildern von Schnorr. Dasselbe steht einzig in seiner Art da und füllt eine große, schmerzlich empfundene Lücke in der Pflege des kirchlichen Volkslebens aus, indem es den Anforderungen an eine Volksbilderbibel nach allen Seiten in hohem Maße entspricht.

Die Thatsachen der heiligen Geschichte sind auf das getreueste in den Bildern wiedergegeben. Für jeden Beschauer, auch für den Ungebildeten und für das Kind, ist der Gegenstand ganz deutlich. Die Haupthandlung tritt klar heraus, es sind nicht mehr Momente und Personen aufgenommen, als zur Sache gehören, und die Nebenfiguren stehen in lebendiger Beziehung zum Mittelpuncte, diesen unterstützend. Und auch da, wo der Künstler nach dem Vorgange älterer Meister in dasselbe Bild noch andere, mit der Haupthandlung in dem bloßen Zusammenhange von Grund oder Folge stehende Handlungen aufgenommen hat, pflegen dieselben sowohl von jener bestimmt gesondert, als mit ihr in klare Beziehung gesetzt zu seyn, so daß derjenige, welcher die biblische Erzählung kennt, über ihre Bedeutung nicht in Ungewißheit seyn kann. Die biblischen Thatsachen sind aber nicht bloß wahr, sie sind zugleich sehr geistvoll aufgefaßt, und die Compositionen führen in die feinsten und tiefsten Beziehungen derselben nach ihrer menschlichen und göttlichen Seite ein. Man fühlt es den Bildern an, der Künstler hat sich mit hingebender Liebe in die heiligen Gegenstände vertieft. Weder sind sie das Erzeugniß

eines bloß momentanen Eindruckes, noch weniger aber geht er auf Hervorrufung von bestimmten Effecten aus, sondern er hat die heiligen Thatsachen in seinem Innern erlebt und nachgelebt, und dieses innere Erlebniß, wie es sich in seiner künstlerischen Phantasie reflectirte, hat er in seiner Reinheit und mit möglichster Klarheit im Bilde auszusprechen versucht. Obwohl die Gestalten in den idealen Formen der classischen Darstellung gehalten sind und der individuellen Auffassung der deutschen Meister, welche ihre Ideale aus der sie umgebenden Wirklichkeit zu nehmen pflegten, entbehren, so sind sie doch frei von jener verschwommenen und abstracten Idealität, welche seelenlos die Züge des Empfindens und Handelns nur äußerlich an sich trägt. Der Ausdruck in Mienen, Geberden und Bewegungen ist durchaus charakteristisch und die Gestalten voll Wahrheit und Leben.

Durchweg tragen ferner die Bilder das Gepräge heiliger Würde. Bei aller Wahrheit überschreitet die Leidenschaft nicht die ästhetische Grenze und die Bosheit verletzt nicht durch Gemeinheit; mit großer Zartheit sind die geschlechtlichen Beziehungen behandelt, und das Sinnlich-Schöne erscheint durch einen Zug des Geistigen geadelt. Ehrfurchterweckend sind zumal die frommen Helden des alten Bundes, die Patriarchen und Propheten; reiner noch und von der edelsten Harmonie menschlicher Bildung, voll Ernst und erbarmender Milde ist die Gestalt Christi, wiewohl man auch hier von Neuem inne wird, daß diese Aufgabe eine von der Kunst nur angestrebte und annähernd erreichbare, nie aber völlig zu lösende ist. Vornehmlich aber ist die Darstellung Gottes selbst voll heiliger, herrlicher Majestät, gleich erhaben, wenn Gott auf Abel's Opfer gnädig niederblickt, als wenn er strafend seinen Blick auf das gefallene Menschenpaar im Paradiese heftet.

Mit dieser Würde in den Handlungen und Gestalten steht in schöner Harmonie die Tiefe und Innigkeit im Aus-

druck der seelischen Vorgänge. Wie Schmerz und Freude des natürlichen Lebens uns überall auf das lebendigste aus den Bildern ansprechen, so gilt dieß besonders von den geistlichen Bewegungen des Gemüthes. Da ist keine gemachte, keine sentimentale Frömmigkeit. Es ist die tiefste Beugung der Seele, ein aus dem Innersten dringender Bußschmerz des Sünders, und ebenso das Vertrauen, die Ergebung, die Anbetung, der Lobpreis der Gläubigen — man sieht es, ihr eigenstes inneres Leben ist es, was sie aussprechen.

Sollen wir einen Mangel nennen, der uns in diesen mit hoher Genialität geschaffenen Bildern entgegentritt, so ist es der, daß über dem oben genannten Vorwalten der classischen Richtung das Individuell-Deutsche, wovon das deutsche Gemüth am tiefsten ergriffen wird, nicht genug zu seinem Rechte kommt, und daß durch das klare künstlerische Selbstbewußtseyn, womit dem Gegenstande überall Maß und Schranke nach ästhetischen Gesetzen gegeben ist, jene Unmittelbarkeit und Naivetät zurückgedrängt wird, welche den Compositionen der älteren deutschen und italienischen Schule ihren unaussprechlichen Reiz verleiht. Doch besteht dieser Mangel ohne Beeinträchtigung der Wahrheit und Innerlichkeit, welche vielmehr, wie gezeigt worden, einen hohen Vorzug dieser Darstellungen bildet. Auch ist es nicht ein specieller Mangel eben dieses Werkes, sondern es ist ein Grundmangel unserer neueren Kunst überhaupt, der durch die Zeit bedingt ist, und wir freuen uns vielmehr, hier diesen Mangel nicht in jener Einseitigkeit hervortreten zu sehen, wie wir es bei manchen bedeutenden künstlerischen Erzeugnissen der Gegenwart beklagen müssen.

Daß mit den genannten Vorzügen der künstlerischen Erfassung zugleich eine hohe Vortrefflichkeit der Darstellung verbunden sey, läßt sich von einem mit Recht so gefeierten Künstler wie Schnorr nicht anders denn erwarten. Die Zeichnung und Gruppirung verräth überall den

Meister, namentlich aber sind die Körper sammt der Gewandung von untadeliger Correctheit und hoher Schönheit.

Als besonders erfreulich muß aber noch hervorgehoben werden, daß auch die Ausführung des Werkes in seltener Weise glücklich angelegt und wohlgelungen ist. Schon das ist von Werth, daß die Bilder in ziemlicher Größe gehalten sind, indem die Hauptfiguren acht bis neun Zoll Höhe haben. Denn was dem Blicke in einiger Größe entgegentritt, macht auch einen klareren, bedeutenderen Eindruck. Noch wichtiger aber ist es, daß für die Ausführung der Holzschnitt gewählt worden. Denn einmal hat der Holzschnitt dadurch etwas Volksmäßiges, daß er, ähnlich dem Volksliede, nur die Hauptzüge des Bildes in Licht und Schatten angibt und das Uebrige der Phantasie überläßt, die Aufmerksamkeit aber auf das Wesentliche gerichtet hält — eine Schranke, welche vom Holzschnitt in neuerer Zeit nicht immer eingehalten, hier aber zum Vortheile des Ganzen streng beobachtet worden ist. Sodann aber ist hierdurch allein jene Wohlfeilheit möglich geworden, ohne welche solch ein Werk zu einem Gemeingut des Volkes nicht werden kann — wie denn ein Heft von acht Blättern in der (sehr schönen) Volksausgabe nur auf 36 Kreuzer (10 Sgr.), in der Prachtausgabe dagegen auf 1 Thlr. zu stehen kommt.

Die Ausführung ist in die Hände der besten Holzschneider unserer Zeit gelegt, und bis jetzt sind die Arbeiten im Ganzen vorzüglich zu nennen. Dabei erscheinen die Blätter in wohlthuender Einfachheit, indem sie nur unten den Titel des Bildes sammt dem die Thatsache berichtenden Spruche aus der heil. Schrift nach Luther's Uebersetzung enthalten. (Ein besonderer, die Bilder selbst erklärender Text von Bruno Lindner wird Vielen eine willkommene Beigabe seyn.) Sehr trägt zur Erhöhung des befriedigenden Eindruckes des Ganzen bei, daß sämmtliche Holzschneider ihre Nachbildungen in ganz gleichem Charakter halten, so daß das ganze große, auf zweihundert und vierzig Bil-

der angelegte Werk, da auch die Bilder selbst von Einem Meister, also in gleichem Geiste geschaffen sind, nach Sinn und Ausführung ein wahres einheitliches Ganzes darstellen werden.

Und so begrüßen wir denn diese edle Frucht von dem frommen Sinn und hohen Genius des verehrten Künstlers mit hoher Freude als einen köstlichen Schatz unseres deutschen Volkes und als eine hohe Zierde unserer evangelischen Kirche, indem es bei seiner Anspruchslosigkeit den glänzendsten künstlerischen Erzeugnissen der katholischen Kirche sich würdig zur Seite stellen kann. Möge es die allgemeine Anerkennung und Verbreitung finden, die es verdient und die wir ihm zur Mithülfe am Aufbau unserer Kirche wünschen! Es ist wirklich ein Werk für Jedermann, für Hoch und Niedrig, für Jung und Alt, und auch für jede der christlichen Confessionen, wie wir denn nicht zweifeln, daß fromme Katholiken mit derselben Liebe das Werk aufnehmen werden, als es von evangelischer Seite zum großen Theile schon geschehen ist. Da es allmählich, in Lieferungen (zu je acht Blättern) herauskömmt, wovon ungefähr vierteljährig eine erscheint und bis jetzt fünf in unseren Händen sich befinden, so ist es möglich, daß auch die Minderbemittelten dasselbe sich anschaffen. Rechnete man es in früheren Jahrhunderten doch zum werthvollsten, wichtigsten Besitz einer Familie, eine Bilderbibel zu haben, die damals nicht geringer mochte zu stehen kommen. Sollte dieser Geist sinniger Frömmigkeit aus unseren Familien verschwunden seyn? Wo derselbe sich findet (und vornehmlich wird derselbe wohl in Pfarrhäusern zu erwarten seyn), da wird das vorliegende Werk als lieblichste und reichste Gabe, die uns die Gegenwart auf diesem Felde darbietet, höchst willkommen seyn. Besonders aber ist zu wünschen, daß in den Schulen diese Bilderbibel eingeführt werde. Sie eignet sich vor anderen dazu durch die Faßlichkeit der Darstellungen, durch die Größe der Figuren und die Vollständigkeit des Cyklus. Welch

einen viel tieferen und bleibenderen Eindruck wird der biblische Geschichtsunterricht auf die Schuljugend machen, wenn nach jeder Stunde der Lehrer das den behandelten Gegenstand darstellende Bild in einen hierzu unter Glas aufgehängten Rahmen einschiebt und die Kinder so jede der Geschichten bis zur folgenden Unterrichtsstunde vor Augen haben können! Wird für den Anschauungsunterricht in den Schulen so Manches verwendet, wie sollte es nicht auch für diesen höchsten Anschauungsunterricht geschehen! Es sind dieß nicht unwichtige Mittel, um dem Gemüthe des Kindes die heiligen Gegenstände tiefer einzuprägen.

Hiermit sey vorliegende „Bibel in Bildern" unserem ganzen deutschen Volke und speciell unserer lieben deutschen evangelischen Kirche empfohlen und ans Herz gelegt. Möge der Segen, den sie in sich birgt, reichlich ausströmen in die Herzen!

Schöberlein.

Miscellen.

Preisaufgabe der Vereinigung von Kirchenältesten zu Auerbach an der Bergstraße.

Die bessere Organisation unseres evangelischen Kirchengemeindewesens ist längst als eines der dringendsten Bedürfnisse der deutsch-evangelischen Kirche und als die Grundbedingung aller weiteren Entwickelung unserer noch so mangelhaften Kirchenverfassungsinstitutionen anerkannt. Die Herstellung eines solchen soliden Unterbaues für die evangelische Kirchenverfassung hängt aber wesentlich ab von der Gewinnung und Heranbildung einer genügenden Anzahl von Personen, welche für eine segensreiche Verwaltung der kirchlichen Gemeindebeamtungen die erforderlichen Eigenschaften, vor Allem natürlich die inwendige geistliche Ausrüstung besitzen. Was in diesem Sinne neuerdings in den östlichen Provinzen der preußischen Monarchie versucht und angebahnt worden ist, in Württemberg in erfreulicher Weise bereits gelungen seyn soll, darf wohl als bekannt und gebührend geschätzt vorausgesetzt werden. Aus dem gleichen Grunde aber darf wohl gehofft werden, daß der Bericht über ein Samenkorn, welches in einer andern Gegend Deutschlands für diese Sache gelegt worden ist, mit Interesse wird vernommen werden. Wir verweisen zu dem Ende auf die Mittheilungen der allgemeinen Kirchenzeitung, Nr. 107—110. d. J. über die Vereinigung von Kirchenältesten und Diakonen aus dem mittelrheinischen Deutschland, welche am 7. Juni 1854 zu Auerbach an der Bergstraße auf Veranlassung

vom Kirchenrath und Prof. D. Hundeshagen in Heidelberg stattgefunden hat und von demselben in einer ausführlichen, soeben im Druck erschienenen Ansprache a) befürwortet worden ist.

Zugleich glauben wir, eine Pflicht zu erfüllen durch weitere Verbreitung einer Preisaufgabe, zu deren Ausschreibung die zu Auerbach versammelten Männer aus den Städten Karlsruhe, Heidelberg, Mannheim, Speier, Darmstadt, Frankfurt a. M., Wiesbaden und deren Umgebung sich vereinigt haben.

Sie lautet:

„Die am 7. Juni d. J. zu Auerbach abgehaltene Versammlung von Kirchenältesten und Diakonen aus dem mittelrheinischen Deutschland hat in Erwägung des reichen Segens, der sich an das tiefere evangelische Verständniß dieser beiden Gemeindeämter, so wie an deren innere Belebung und Erweckung, so wie resp. Wiederherstellung knüpfen muß, beschlossen, ein

Handbüchlein

für

Aelteste und Diakonen der evangelischen Kirche und Solche, die es werden wollen,

zum Gegenstande einer

Preisaufgabe

zu machen, und zur Ausschreibung dieser Preisaufgabe und zu Preisrichtern die Unterzeichneten bevollmächtigt und bestellt.

Die Unterzeichneten entledigen sich hiermit der ersten Hälfte des ihnen gewordenen ehrenvollen Auftrages, indem sie, ohne im Uebrigen die Freiheit der Bewerber beschränken

a) Ueber die evangelische Erneuerung des Aeltesten- und Diakonenamtes. Heidelberg, 1854. Im Verlage der akademischen Anstalt für Litteratur und Kunst.

zu wollen, auf folgende Punkte aufmerksam machen, deren Berücksichtigung vorzugsweise erwartet wird:

1) Nachweisung des Schriftgrundes beider Aemter und ihres Verhältnisses zum Predigtamt;
2) eine kurze übersichtliche Geschichtserzählung ihrer Schicksale in der lutherischen und reformirten Kirche;
3) Angabe des Wichtigsten, was die evangelischen Bekenntnisse und die ältesten Kirchenordnungen, vorzugsweise des mittelrheinischen Deutschlands, über beide Aemter aussagen;
4) Auseinandersetzung ihrer bleibenden Wichtigkeit für die evangelische Kirche und besonders ihrer Unentbehrlichkeit für Lösung der Aufgaben und Befriedigung der kirchlichen Bedürfnisse unserer Zeit und der nächsten Zukunft;
5) Mittheilungen über das, was innerhalb der letzten Jahrzehnte zu Belebung und Einreihung dieser Aemter in den kirchlichen Gesammtorganismus in Deutschland geschehen ist.

In formeller Hinsicht erwartet man eine Schrift nicht unter drei, aber wo möglich auch nicht über vier Druckbogen, frei von gelehrtem Ueberfluß und Prunk, abgefaßt ohne gesuchte Popularität, aber verständlich für Jeden, der eine gute Mittelschule mit Nutzen besucht hat, in Ton und Haltung christliche Wärme und Eindringlichkeit bei Darlegung der einschläglichen amtlichen Pflichten.

Der ausgesetzte Preis beträgt die Summe von einhundert Gulden rheinisch.

Der äußerste Termin zur Ablieferung der Preisschriften ist der 1. März 1855.

Jede Preisschrift ist zu versehen mit einem Motto, demselben, welches auch der unter Couvert beizulegende und zu versiegelnde Zettel trägt, welcher den Namen des Verfassers enthält.

Die öffentliche Preisbeurtheilung und eventuelle Erthei-

lung des Preises ist anberaumt auf den Termin des Wiederzusammentretens obiger Versammlung am Mittwoch nach Pfingsten 1855.

Alle Einsendungen sind zu adressiren an den Letztunterzeichneten.

Will, Pfarrer in Neuenhain, Hzgth. Nassau.
Jekel, Oberlehrer in Frankfurt a. M.
Rau, Geh.-Rath u. Professor in Heidelberg.
Spieß, Oberstudien-Assessor in Darmstadt.
Dr. Ebrard, Consistorialrath in Speier."

Möge das von der auerbacher Vereinigung zunächst durch diese Preisaufgabe zum Aufbau unserer Kirche Erstrebte von Gottes reichem Segen begleitet seyn!

In gleichem Verlage sind erschienen:

Glossarium diplomaticum zur Erläuterung schwieriger Wörter und Formeln des gesammten Mittelalters. Von **Dr. Brinckmeier.** Folio. Heft 17. 18. Subscriptionspreis à 1 Thlr.

Riehm, Dr. Ed., die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Ein Beitrag zur Einleitung ins alte Testament. Geh. 20 Sgr.

Arnold, Dr. W., Verfassungsgeschichte der deutschen Freistädte im Anschluß an die Verfassungsgeschichte der Stadt Worms. 2r Band. 2 Thlr. 20 Sgr.
2 Bände geschlossen 5 „ 10 „

Zinkeisen, Dr. J. W., drei Denkschriften über die orientalische Frage von Papst Leo X., König Franz I. von Frankreich und Kaiser Maximilian I. aus dem Jahre 1517. Geh. 20 Sgr.

Tholuck, Dr. A., das alte Testament im neuen Testamente. Vierte vermehrte Auflage. Geh. 16 Sgr.

Geschichte der europäischen Staaten von Heeren und Ukert. In neuer Supscription:
1ste Liefg.: Pfister, Deutschland. 1r Bd. 2 Thlr.
2te „ Leo, Italien. 1r Bd. 1 Thlr. 22 Sgr.

Die bekannten **Hey-Speckter**'schen Fabeln wurden in allen Ausgaben neu gedruckt; sie seien zur bevorstehenden Festzeit freundlich von Neuem empfohlen:

Hey-Speckter, Fabeln.	1r Bd. schwarz	1 Thlr.	5 Sgr.
	2r „ „	1 „	5 „
	1r „ colorirt	2 „	— „
	2r „ „	2 „	— „
— — —	Schulausgabe	— „	15 „
— — —	mit französischem Text schwarz	1 „	5 „
	colorirt	2 „	— „

Unter der Presse befinden sich:

Plinii, C., Secundi, naturalis historiae libri XXXVII. Ed. Sillig. Vol. IV.

Ullmann, Dr. C., das Wesen des Christenthums. 4te Aufl.

Keller, Dr. C. F., die Drangsale des nassauischen Volkes im 30jährigen Kriege.

Geschichte der europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 28ste Lieferung.
Stenzel, Preußen. 5r Bd.
Schäfer, Portugal. 5r Bd.

Ueber den Seelenfrieden, den Gebildeten ihres Geschlechtes gewidmet. 6te Auflage.

Bemerken aufmerksam zu machen, daß das Glaubensbekenntniß, eine Apologie des reinen Lutherthums, in religiöser Begeisterung geschrieben, nicht nur für Theologen, sondern wegen der biographischen Einleitung und den beigefügten Approbationen auch für die Freunde vaterländischer Geschichte von höchstem Interesse ist.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Lücke, D. Nitzsch und D. Rothe,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1855 zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1855.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Eintheilung der Religionen.

Von

Diakonus H. Paret zu Brackenheim in Würtemberg a).

Die folgende Untersuchung spricht kein anderes Verdienst an, als das, mit Fernhaltung alles speculativen Scheines und Wortgeklingels aus der Sache selbst geschöpft zu seyn. Keineswegs soll also z. B. der Versuch gemacht werden, zu zeigen, wie der menschliche Geist aus seinem Wesen gewisse Formen der Religion mit Nothwendigkeit hervorgebracht habe u. dergl. Wir setzen vielmehr hier nur Bekanntschaft mit den historischen Religionen voraus und stellen die Frage einfach so, wie Einer, dem diese Religionen als ungeordnete Masse im Gedächtniß liegen, durch Auffindung der unterscheidenden Hauptmerkmale, eine Ordnung in dieselben bringen könnte und welcherlei Gattungs-, Art- und Stufenunterschiede er wohl unter ihnen entdecken möchte.

Im gewöhnlichen Urtheil cursiren manche an sich nicht unrichtige Eintheilungen der Religionen, ihrer Gründe ist sich aber jenes nicht klar bewußt. Unsere Untersuchung

---

a) Um das heuristische Verfahren, das Einf. in dieser kleinen Abhandlung beobachtet, wenn es noth thut, zu rechtfertigen, bemerkt er, daß dieselbe mit einigen Zusätzen den Prolegomenen einer Vorlesung entnommen ist, die er im Sommer 1849 damals als Repetent in Tübingen über „Charakteristik der Religionen" gehalten hat.

mag vielleicht auf eine Eintheilung gerathen, welche mit einer populären zusammentrifft; wenn wir aber die Gründe gefunden haben, so ist auch in diesem Falle unsere Eintheilung doch eine andere geworden.

Beispielsweise mögen einige dieser gewöhnlichen Eintheilungen angeführt werden. Man sagt: es gibt wahre und falsche Religionen — wohl; aber was ist der Maßstab der Wahrheit? Hat nicht doch jede Religion einen Wahrheitsgehalt, ohne welchen sie gar nicht mehr auf den Namen Religion Anspruch machen könnte? Weiter: es gibt geoffenbarte und nicht geoffenbarte. Gut; aber was heißt Offenbarung? Ist der Gegensatz gleich dem: göttlich entsprungen und menschlich entsprungen, so sind ja doch auch die geoffenbarten wenigstens in menschlicher Form dargestellt und durch den menschlichen Geist hindurchgegangen; wird dadurch nicht der rein göttliche Charakter alterirt? Läßt sich andererseits nicht der Begriff Offenbarung in einer Art erweitern, daß, wie ja die ältesten christlichen Kirchenväter lehren, auch in gewissen heidnischen Religionen wenigstens einzelne Strahlen oder Samenkörner göttlicher Wahrheit anerkannt werden müssen?

Unter denjenigen Eintheilungen der Religionen, welche Anspruch auf wissenschaftlichen Werth machen, stellen wir nun eine Reihe von Eintheilungen voran, welche, so verschieden sie unter sich seyn mögen, doch alle von einem gemeinschaftlichen Gesichtspunkt ausgehen.

Die Psychologie und Ethnographie zeigt uns, daß es eine große Anzahl von Stufen geistiger Reife überhaupt gibt. Schon den verschiedenen Lebensaltern des einzelnen Menschen entspricht je eine besondere Stufe. So ist das Kindes- und Jünglingsalter die Zeit vorherrschender Sinnlichkeit und Phantasie, das Mannesalter die Zeit praktisch-verständigen Wirkens, welches selbst wieder unterschieden ist darnach, ob es sich nur beschränkte zeitliche Zwecke setzt oder auch wahre Vernunftzwecke u. s. w. Diesen Entwickelungs-

stufen im Leben der Individuen entsprechende lassen sich leicht im Leben der Völker nachweisen; vielleicht daß die verschiedenen Stufen geistiger Entwickelung und Reife sich auch in den Religionen spiegeln und diese nicht besser eingetheilt und charakterisirt werden könnten, als *nach den verschiedenen Stufen der Reife des geistigen Lebens überhaupt*. Dieser Gedanke liegt den Grundeintheilungen mancher Religionsphilosophien zu Grunde und ist da und dort gut im Einzelnen ausgeführt. Auf Grund der früheren Schelling'schen Phänomenologie, wie sie besonders im transscendentalen Idealismus und im Bruno enthalten ist, hat so *Rust* a) drei Bildungsperioden und Stufen des geistigen Lebens unterschieden, denen drei religiöse Entwickelungen entsprechen sollen: 1) die Periode (Stufe) des Gefühls und der unmittelbaren Erkenntniß; 2) die Stufe des Verstandes oder der Meinung; 3) die Stufe der Vernunft oder der Philosophie und des Wissens. Der ersten entspricht das Heidenthum, der zweiten das Judenthum, der dritten das Christenthum. Auf der ersten Stufe nimmt der Mensch in lebendig angeregtem Sinne die Gegenstände in sich auf, ohne die verstandesmäßigen Bezüge derselben, den Unterschied des Aeußern und Innern, des Leiblichen und Geistigen zu erkennen; das Erkennen selbst ist noch ein instinctmäßiges und dunkles, das aber doch oft in seinem dunklen Drange das Wesen der Dinge erfaßt. Religiöse Parallele ist das Heidenthum, welches Göttliches und Natürliches, Geistiges und Körperliches nicht unterscheidet, sondern in unbestimmten, dunklen Bildern beides ineinander einschaut. Der Verstand sodann entwickelt auf dem Gebiet der Natur und des Geistes die Gegensätze: religiöse Parallele ist das Judenthum, das zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch, Geist und Natur, Gutem und Bösem

a) Philosophie und Christenthum oder Glauben und Wissen. 2. Aufl. Mannheim 1833.

streng scheidet, ohne jedoch das Getrennte wahrhaft vereinigen, vermitteln und versöhnen zu können. Auf der Stufe der Vernunft endlich vermag der Mensch die durch den Verstand geschiedenen Momente zu einer vermittelten, absolut vollständigen, lebendigen und freien Einheit zu verbinden: religiöse Parallele (welcher auf dem intellectuellen Boden als solchem die vollendete Philosophie entspreche) das Christenthum, welches die vollkommene Einheit und Versöhnung der im Judenthum noch getrennten Momente bewirke. Beurtheilen wir kurz diese Eintheilung, so liegt ihr zu Grunde die Ansicht, daß die Religionen nach der Stufe der intellektuellen Bildung zu messen seyen: die Unterschiede der letztern seyen auch Unterschiede der ersteren. Allein beides fällt keineswegs nothwendig und immer zusammen. Die Religion ist ferner immer Sache der Vernunft, des Gefühls und des reflectirenden Verstandes und es wiegt mehr beim Einzelnen in einer und derselben Religion das Eine oder Andere vor. Ueberhaupt aber bewegt sich diese Eintheilung nur in Verhältnißbestimmungen und ist nicht eine aus dem Wesen der Sache, d. h. der Religion, geschöpfte. Von der einseitigen Darstellung, welche in dem genannten Buche das Judenthum erfährt, gar nicht zu reden.

Aehnlich ist die Behandlung, welche unsere Frage in der aus der herbart'schen Schule hervorgegangenen Religionsphilosophie von Drobisch a) erfährt. Es werden hier drei Grade psychologischer Reife angenommen, und sonach ist die erste Klasse der Religionen die der Naturgottheiten, entsprechend der Sinnlichkeit und Phantasie, die zweite die der menschlich-persönlichen Götter, die Religion der Schönheit oder Verstandeszwecke, die dritte diejenige, in der ein geistig-sittlicher Gott geglaubt wird, die Religion der Sittlichkeit oder Vernunftzwecke.

a) Grundlehren der Religionsphilosophie. 1840.

Endlich gehört hierher noch hauptsächlich die schleiermacher'sche Stufeneintheilung der Religionen. Es liegt ihr zwar der richtige Gedanke zu Grunde, daß den Hauptunterschieden in den Religionen ein Unterschied in der Auffassung und Betrachtung der Welt entspricht; es wird in der Religion selbst zu Tage kommen, ob jene Auffassung der Welt noch eine chaotisch-verworrene, oder eine erweiterte, verständige, oder endlich die vernünftige ist, welche die Idee des Seyns in seiner Totalität und die Welt als System erfaßt hat. Aber diese Unterschiede sind keine Unterschiede des religiösen Lebens und Bewußtseyns selbst, sondern nur des Weltbewußtseyns. Jenes religiöse Bewußtseyn ist freilich nach Schleiermacher ein in sich einfaches, untheilbares und darum uneintheilbares — das absolute Abhängigkeitsgefühl; aber eine einfache Erwägung ergibt, daß auch das Abhängigkeitsgefühl in jeder der von Schleiermacher angenommenen drei Stufen des Weltbewußtseyns ein anderes wird. Es ist z. B. kein schlechthiniges mehr, wenn es in eine Menge von einzelnen relativen Abhängigkeitsgefühlen, die auf diesen oder jenen Gott sich beziehen, zerschlagen und zersplittert ist, und auf der andern Seite ist es noch keineswegs ein schlechthiniges, wenn auch schon die dritte Stufe des Weltbewußtseyns eingetreten ist. So besitzt die alte Religion des germanischen Nordens die Weltidee, ohne darum Monotheismus zu werden. Der Hauptfehler dieser Eintheilung liegt aber, wie schon bemerkt, darin, daß nicht das religiöse, sondern ein anderweitiges Bewußtseyn eingetheilt wird.

Sind dieß die Mängel dieser und anderer Eintheilungen, so entsteht uns die Aufgabe, dem Urtheil über Charakter und Höhe der Religionen etwas zu Grunde zu legen, was der Religion selbst angehört, d. h. worin ihr Wesen und die Grundformen ihres geschichtlichen Daseyns und Wirkens enthalten sind.

Sehen wir von letzterem aus, so kommen in Betracht

folgende Punkte: 1) Ursprung der Religion; 2) Umfang und Form der religiösen Gemeinschaft und Art, letztere zu erweitern; 3) Verhältniß zum Staat, zur Wissenschaft und zur Kunst; 4) der Cultus. Ihr inneres Wesen unmittelbar stellt sich dar: 5) in dem religiösen Gefühls- und Phantasieleben der ihr Angehörigen; 6) in dem Verhältniß des Religiösen zum Sittlichen; 7) in dem Vorstellungs- und Ideengehalt der Religion. In allen diesen Puncten suchen wir Unterschiede unter den Religionen aufzufinden, welche einer Eintheilung könnten zu Grunde gelegt werden, bis wir einen einzelnen entdecken, mit dem die andern mittelbar oder unmittelbar zusammenhängen oder auf den sie sich zurückführen lassen.

1. Schon wenn man auf den *Ursprung*, den zeitlichen Anfang der Religionen sieht — von welchem Gesichtspunct auch die Eintheilung in geoffenbarte und nicht-geoffenbarte Religionen ausging — kann man einen nicht unwichtigen Unterschied entdecken. Während, wie sich von selbst versteht, jede Religion irgend einmal einen geschichtlichen Anfangspunct gehabt hat, haben nur ganz wenige Religionen das Andenken daran bewahrt und noch wenigere wissen die bestimmte Person zu nennen, in welcher die Religion zuerst ihren lebendigen Anfang nahm. Nur Buddhismus, Judenthum, Muhammedanismus und freilich in ganz einzigem Sinn das Christenthum haben Stifter; außer ihnen mag man noch die persische nennen. Aus dieser Beobachtung würde sich schon eine nicht ganz schlechte Eintheilung ergeben. Die geschichtlichen Religionen sind entweder solche, die einen bestimmt zu fixirenden, ihnen selbst bewußten Anfangspunct haben, oder solche, welche nur allmählich, etwa aus verschiedenen Culten verschiedener sich mischender und im Verkehr mit einander lebender Völker oder Volksstämme zusammengewachsen sind: Religionen von bestimmtem und von fließendem, unbestimmtem Ursprung: kurz, die *gestifteten* und *entstandenen*.

Es ist gewiß nicht zufällig, daß gerade diejenigen Religionsformen, welche wir auch nach den übrigen Merkmalen als die höchsten zu betrachten genöthigt werden, schon durch diese verschiedene Art ihres zeitlichen Ursprungs sich unterscheiden. Aber es ist klar: die größere oder geringere Vollkommenheit einer Religion kann darin nicht bestehen, sondern sie wird nur unter Anderem auch dadurch indicirt. Ueber das innere Wesen der Religion ist damit nichts gesagt.

2. Jede Religion hat in irgend einer Weise Tendenz zur Gemeinschaft. Diese ist aber verschieden in den verschiedenen Religionen nach Umfang und Form.

a. Umfang.

Der Kreis der religiösen Gemeinschaft ist mit dem einer Volks- oder Staatsgemeinschaft entweder concentrisch und fällt mit ihm zusammen oder er greift über denselben hinaus und hat die Tendenz überzugreifen. Der äusserste Gegensatz ist hier der der reinen Volks-, Stammes- oder Landesreligion und der Weltreligion. Dieß ist schon in wissenschaftlicher Weise zu einem Hauptmerkmal des Gegensatzes zwischen Christenthum und außerchristlichen Religionen gemacht worden a). Zwischen inne liegen dann manche Mittelstufen und so könnte man vielleicht das Judenthum eine in den Formen der Volksreligion zurückgehaltene Weltreligion, den Muhamedanismus eine zur Weltreligion sich aufblähende Volksreligion nennen. Im Ganzen aber ist klar, daß auch dieser Gesichtspunct bei Vergleichung und also auch Eintheilung der Religionen nur ein secundärer seyn kann. Warum hat die eine Religion das Bewußtseyn, in die engen Schranken eines Volkslebens nicht eingeschlossen zu seyn, und die Tendenz, sich über so weite Räume als möglich zu verbreiten, während einer andern jenes Bewußtseyn und diese Tendenz abgeht? Einfach darum, weil

a) v. Drey, von der Landesreligion und der Weltreligion, tübinger Quartalschrift 1827. S. 245 ff.

der Religionsglaube der einen seinem Wesen nach ein beschränkter ist, den Verhältnissen gerade dieses Volkes entsprungen und angepaßt, während andere Religionen, wie die persische, buddhistische, muhammedanische, jüdische und christliche, von diesen inneren Schranken mehr oder weniger frei sind, weßhalb sie auch die äußeren eher durchbrechen können. Somit kann auch diese Eintheilung in Welt- und Volksreligionen nicht als die Haupt- und Grundeintheilung angenommen werden. Was

b. die Form

betrifft, so können wir den Gegensatz festerer und lockerer Organisation des äußeren Gemeinlebens darum nicht anführen, weil dieß mehr einen Gegensatz zwischen verschiedenen Perioden in der Geschichte einer und derselben Religion als zwischen verschiedenen Religionen begründet. Wichtig aber ist die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Priestern und Laien (dem Volke). Ein Theil der Religionen bringt es noch zu keinem festen Gegensatz, ein anderer bildet denselben selbst bis zur Schroffheit aus, eine dritte Reihe von Religionen kennt ihn, sucht ihn aber zu mildern und zu erweichen. Merkwürdig, daß diesen drei Arten, wie jenes Verhältniß sich gestalten kann, drei Reihen von Religionsformen entsprechen, die auch nach allen sonstigen Merkmalen drei verschiedene Stufen der Vervollkommnung darstellen. Jener Gegensatz ist noch nicht als ein fester, geordneter vorhanden, sondern noch durchaus fließend im Fetischismus und Schamanenthum; in anderen ist er ausgebildet und zwar zum Theil aufs schärfste (wie in der ägyptischen und brahmanischen), und die drei Religionen, welche außer dem Muhammedanismus nach allen andern Merkmalen die höchste Stufe einnehmen, Buddhismus, Judenthum und Christenthum, haben, geschichtlich betrachtet, sich in ausdrücklichem Gegensatz gegen Priesterreligionen constituirt und es gehört zu ihrem Grundcharakter, den Gegensatz zwischen Laienthum und Priesterthum innerlich zu brechen und äußer-

lich zu mildern a). Ein geistreiches Werk des Benjamin Constant hat diesen Gegensatz der Priesterreligionen und der von der Priesterschaft freien zum Hauptgesichtspunct in der vergleichenden Betrachtung der Religionen erhoben. Allein einerseits ist auch dieser Gegensatz zum Theil mehr ein Gegensatz verschiedener Entwickelungsperioden der einzelnen Religionen selbst, andererseits ist er, so tief er mit dem Wesen einer Religion zusammenhängen mag, doch kein wirklich centraler; aus dem ersten Grunde wäre also eine hiernach versuchte Eintheilung unsicher und schwankend, aus dem zweiten äußerlich und oberflächlich.

3. Das Verhältniß einer Religion zum Staatsleben gehört mehr der Entwickelungsgeschichte der einzelnen Religion an und kann die Grundlage einer Unterscheidung der Religionen unter sich nicht wohl abgeben. — Wie weit ferner eine Religion die wissenschaftliche Thätigkeit eines Volkes fördert oder hemmt, wie weit sie aus sich selbst

a) Vom Christenthum ist dieß an sich klar: eine Hauptseite desselben, geschichtlich betrachtet, ist die Opposition gegen das zu einer Priester- und Gelehrtenreligion gewordene Judenthum. Das alte lebendige Judenthum aber, von welchem das verknöcherte spätere rabbinische oder pharisäische wohl zu unterscheiden ist, tritt der ägyptischen Priesterreligion mit dem erhabenen Satze 2 Mos. 19, 6. entgegen, der den innersten auch noch in den schwarmgeisterischen Verzerrungen 4 Mos. 16, 3. erkennbaren Geist des Mosaismus bezeichnet. Ebenso aber ist die innerste Seele der Stiftung des Weisen aus dem Stamme Ssakya Opposition gegen das verknöcherte Kastenwesen des Brahmanismus (vergl. Burnouf, intr. dans l'hist. du Buddh. ind. I. 162. 206—211. 198. 277. und sonst), eine Opposition, die deutlich ausgesprochen freilich erst später hervortrat. Wie daher die mosaische Kirche sich aus den in der ägyptischen Priesterreligion verachteten Bestandtheilen der Bevölkerung, selbst der eingebornen ägyptischen, recrutirte, so das Christenthum aus den im damaligen Gelehrten- und Priesterstaat verachteten Volksklassen und der Buddhismus aus den vom Heilsbesitz im brahmanischen Sinn ausgeschlossenen Sudras und Chandalas.

eine Wissenschaft hervorbringt, das hängt, wie sich von selbst versteht, von anderen, tiefer liegenden Eigenschaften einer Religion ab. Augenfällig ist übrigens unter den Religionen der Unterschied, daß die einen lediglich auf das Gebiet der Phantasie, der Vorstellung und Lebenseinrichtung beschränkt bleiben, während andere eine Wissenschaft, sogar zum Theil eine sublim-speculative Wissenschaft aus sich erzeugt haben, wie Brahmaismus, Buddhismus, Christenthum — die vorzugsweise speculativen Religionen. — Wenn wir denn endlich das Verhältniß der geschichtlichen Religionen zur Kunst betrachten, so bemerken wir: Jede Religion hat über einen gewissen Kunstschatz zu verfügen, jede Religionsgemeinschaft ist auch eine bestimmte Gemeinschaft der Kunst und des Kunstgenusses a). Nun liegt ohne Zweifel schon darin ein Maßstab der Vollkommenheit einer Religion, ob sie Poesie, Redekunst, Musik, Malerei, Sculptur, Baukunst in ihren Dienst zu ziehen und für ihre Zwecke zu verwenden weiß; denn wie dieß ein Zeichen innerer Lebendigkeit der Religion selbst ist, so wird sie auch am meisten durch Kunstdarstellung dem wirklichen Leben nahe gebracht und im Zusammenhang mit demselben erhalten. Gleichwohl ist die Quantität der aufgenommenen Kunstelemente für sich noch kein Maßstab für die Höhe einer Religion, und es hängt hier viel ab von den für die Religion selbst zufälligen Anlagen eines Volkes, unter dem sie lebt. Dagegen ist beachtungswerth die Qualität des Kunstelements oder das Verhältniß, in welchem die verschiedenen Gattungen der Kunst in einer Religion zu einander stehen. Denn die einen Religionen zeigen eben so entschieden ein Vorwiegen der bildenden, wie die andern der tönenden Künste: die religiösen Anregungen sind dort vorzugsweise durch den Sinn des Auges, hier vorzugsweise

---

a) Eine besondere Kunstreligion gibt es daher eigentlich nicht: keine Religion ist kunstlos. Jedenfalls aber ist Kunstreligion und Naturreligion kein Gegensatz. Gegen Hegel.

durch den Sinn des Gehörs vermittelt. In denjenigen Religionen, welche auch nach sonstigen Merkmalen höher stehen, treten die bildenden Künste als Vehikel der religiösen Idee sichtbar zurück, um einer heiligen Rede- und Dichtkunst, so wie einer heiligen Musik Platz zu machen. Dieser Unterschied gehört aber auch nur der Peripherie der Religionen an, ist daher für uns unbrauchbar, wenn er auch genauer durchführbar wäre, als er wirklich ist. Die Frage nach dem Verhältniß der Religion zur Kunst führt auf den

vierten Punct, die Form des Cultus. Grundelemente desselben sind Opfer und Gebet. Nun unterscheiden sich die Religionen dadurch nicht wenig von einander, daß bei den einen das Opfer über das Gebet, bei den andern das Gebet über das Opfer ein Uebergewicht erhält, bis im Christenthum das äußere Opfer ganz aus dem Cultus verschwindet. Bei einem Theile der Religionen geht die λογικὴ λατρεία in der äußeren Culthandlung, die im Opfer ihren Mittelpunct hat, mehr oder weniger unter, bei den andern hebt sie sich selbständig als nebengeordnetes Element des Cultus heraus, bei einer dritten Klasse ist sie sogar das überwiegende. Der höhere geistige Charakter einer Religion wird gewiß aus diesem Puncte mit erkannt. Weiter zeigt sich bei den in den Cultus aufgenommenen Festen die beachtungswerthe Differenz, daß die Feste sich entweder vorwiegend auf natürliche Verhältnisse oder vorwiegend auf geschichtliche Ereignisse beziehen und ihrer Form nach sich an das gewöhnlich gesellige Leben und dessen Festlichkeiten entweder sehr eng anschließen oder von ihnen geschieden sind. Aber wenn in ersterer Hinsicht nur die verschiedene Bedeutung zu Tage kömmt, welche das Natur- oder das geschichtliche Leben dem religiösen Bewußtseyn hat, so in letzterer die Selbständigkeit oder Unselbständigkeit der religiösen Lebensdarstellung und des religiösen Elements gegenüber von dem allgemein menschlichen und geselligen; bei einer Eintheilung läßt sich aber von diesen Puncten nicht ausgehen.

Was sich schon zum Voraus vermuthen ließ, hat sich uns bestätigt. Wenn man auf die äußere geschichtliche Erscheinungsform der Religionen sieht, so trifft man zum Theil auf tiefgreifende Unterschiede unter ihnen, aber sie weisen uns doch immer zurück auf noch tiefer liegende, welche nur in dem geistigen Wesen der Religionen für sich gesucht werden können. Sofern aber jede Religion sich in einem gewissen Gefühlsleben, Handeln und Vorstellen ausspricht und ihr inneres Wesen nur in diesen drei Dingen erkannt werden kann, so fragt sich wiederum, in welchem dieser Gebiete wir wohl einen maßgebenden, Alles beherrschenden Gegensatz finden.

5. Schon in dem religiösen Gefühls- und Phantasieleben bieten die geschichtlichen Religionsformen nicht zu verkennende Gegensätze dar. Sie betreffen schon das Quantitative, mehr jedoch das Qualitative. Während nämlich ein Theil der Religionen nur im Gefühl oder in der durch dasselbe beseelten Einbildungskraft lebt, die an Symbolen, Mythen und Bildern vom Göttlichen haftet, so zeigen andere die Tendenz und die Fähigkeit, den unmittelbaren Gefühlsgehalt zugleich zu klarer, zusammenhängender Lehre zu gestalten. Es hat freilich jede Religion ein im Gefühl und in der Phantasie wurzelndes symbolisches und poetisches Element, aber nicht in allen ist dieß das einzige, nicht alle bleiben dabei stehen; es gibt außer den ästhetisch-symbolischen auch lehrhafte, dogmenbildende Religionen. Dieser Unterschied ist nicht nur ein Art-, sondern auch ein Stufenunterschied; denn wo ein fester Kern der Lehre ist, da hat eine Religion das in ihr vorhandene Ideale in weit sichererem Besitz, als wo sie ihre Ideen nur in einer unbestimmten Menge von Symbolen besitzt; während eine solche Religion sich meist von außen vermehrt, durch Anschwemmung fremder Culte und Symbole, kann jene von innen heraus organisch wachsen. Aber eben wenn wir solche Bemerkungen machen, bekennen wir schon, daß

das Zurücktreten des bloßen Gefühls- und Phantasielebens in klarerer Aufstellung von Ideen, also in dem Ideengehalt, in den intellectuellen Bestandtheilen derselben begründet sey. So viel über die Quantität des Gefühlslebens in seinem Verhältniß zu *anderweitigen* Geistesthätigkeiten; aber wenn wir auch nur auf die Stärke, *Intensität* der religiösen Gefühle für sich blicken, so sind auch hierin die Religionen sich keineswegs gleich. Es unterscheiden sich zwar dadurch zunächst nur einzelne Menschen, weiterhin aber auch die Religionen selbst. In einer Reihe von Religionsformen bemerken wir als stehende, nicht etwa durch Temperamentseigenschaften vieler Einzelnen erklärbare Erscheinung heftige Aufregungen des Gefühls und Affects, die zum Theil bis zur Bewußtlosigkeit und Raserei sich steigern, z. B. in dem nord- und altwestasiatischen Heidenthum, aus welch letzterem diese Erscheinungen auch in einzelne Culte der Hellenen übergegangen sind. Andere Religionen sind solchen gewaltsamen Gefühlsaufregungen abhold; sie mögen als Abnormitäten bei Einzelnen vorkommen, sind aber durch die Religion als solche nicht unterstützt. Dieß könnte etwa zu einer Eintheilung in ekstatische und besonnene Religionen Anlaß geben. — Was die *Qualität* des religiösen Gefühls betrifft, so sind bei der einen Religion die *niederdrückenden*, bei der andern die *erhebenden* Gefühle vorherrschend; man vergleiche z. B. den Geisterglauben und Geisterdienst der nordasiatischen Steppenvölker oder die Religion des alten Aegyptens mit dem heiteren Götterdienste Griechenlands. — Eine andere Qualitätsverschiedenheit des Gefühls ist die, welche an eine der schleiermacher'schen Eintheilungen erinnert. In der einen Religion wird das religiöse Gefühl mehr durch *natürliche* Ereignisse erregt (Naturerscheinungen, Wechsel der Jahreszeiten ꝛc.), in andern hat der Kreis der religiösen Gefühle seinen Mittel- und Brennpunct in Thatsachen, Bedürfnissen, Störungen, Gegensätzen des sittlichen Lebens. Aber auch die bisher

genannten Unterschiede sind nicht geeignet, zur Grundlage einer Eintheilung zu dienen; sie sind theils zu formell, leer, theils zu unbestimmt, theils offenbar secundärer Natur. In dem Gefühlsleben kommt nur der anderweitige geistige Charakter der Religion zur Erscheinung.

6. Tiefer führt uns vielleicht die Betrachtung des Verhältnisses des Religiösen zum Sittlichen. Hierin unterscheiden sich die Religionen schon im Allgemeinen durch eine losere oder engere Verbindung beider Elemente. Während es hier vornehmlich Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns sind, an welche das religiöse anknüpft, in der Welt der Götter die menschlichen Rechtsverhältnisse und Pflichten ihre starken Gründer und Wächter haben oder die sittlichen Lebensgebiete, wie in den monotheistischen Religionen, als Stiftungen Gottes erscheinen, so ist in anderen Religionen das Leben der Götter an sittlichem Gehalt ziemlich leer, es ist vorzugsweise die höhere Macht, wodurch sie sich vom Menschen unterscheiden, und entsprechend einer niederen sittlichen Bildungsstufe der Völker selbst haben nur wenige sittliche Verhältnisse, wie etwa die des Eigenthums und des Vertrags, religiöse Grundlage und Weihe.

Im Besondern sind es in Betreff des Verhältnisses des Religiösen zum Sittlichen vornehmlich zwei Puncte, in welchen sich die Religionen noch tiefer unterscheiden. Die eine Klasse derselben producirt nur eine zersplitterte, getheilte, eine andere eine wahrhaft einheitliche Sittlichkeit. Zur Verdeutlichung davon, was wir darunter meinen, ein Beispiel. Die verschiedenen Zwecke und Richtungen des sittlichen Lebens haben in dem Kreise der griechischen Götter ihre Gründer und Urbilder, ihre Schützer und Bewahrer, das musische Leben in Apollon, das Familienleben in Hestia, das eheliche in Here, das rechtliche in Zeus u. s. w., aber einen höchsten, göttlich begründeten Zweck des menschlichen Lebens, in dem alle anderen auf geistige Weise gesetzt wären, kennt der Grieche nicht. Jene verschiedenen Zwecke sind

nur äußerlich und objectiv geeinigt im griechischen Staatsleben und finden sich hier zusammen, wie im Olympos die Götter. Zeus, der Staats- und Rechtsgott, ist zwar wohl der höchste der Götter, aber keineswegs sind alle anderen Götter seinem *Haupte* entsprungen, und das Leben im Olympos macht nicht den Eindruck einer durchgängigen Harmonie. Andere Religionen lassen das sittliche Leben nicht auf diese Weise in seine verschiedenen Elemente zerfallen, deren jedes wieder einen besonderen Ausgangs- und Beziehungspunct in einem besonderen Gotte hätte, sondern die einzelnen sittlichen Zwecke werden auf einen höchsten, alle andern sich unterordnenden und auf geistige Weise in sich einigenden Zweck bezogen. Aus dem Kreise der nicht streng-monotheistischen Religionen gehört hieher der Parsismus, welcher der jüdisch-christlichen Idee des Reiches Gottes so nahe kommt. Die übrigen göttlichen Wesen, welche außer Ahuramazda verehrt werden, sind seine Geschöpfe. — So unterscheiden wir mit Recht *Religionen der getheilten, zersplitterten,* und *Religionen der einheitlichen Sittlichkeit.*

Ein anderer einzelner Gegensatz betrifft das Verhältniß der in einer Religion gegebenen sittlichen Motive zu dem natürlich und erfahrungsmäßig gegebenen Wesen des Menschen. Ist dieses Verhältniß ein überwiegend bejahendes oder ein wesentlich kritisches, also zugleich auch verneinendes? Jene Religionen, deren sittliche Impulse sich an die natürlichen Begehrungen, Neigungen und Triebe des Menschen auf eine identische Weise anschließen, so daß das menschlich-sittliche Leben in seiner höchsten Vollendung nur als Vollendung des Naturlebens erscheint, können wir als die *Religionen der natürlichen Sittlichkeit*, die anderen, in Ermangelung eines besseren Ausdrucks, als die *asketischen* bezeichnen. Der erstern Art sind beispielsweise die griechische und römische Religion: hier erscheinen rein natürliche Triebe rc. als etwas Gutes und Göttliches und es werden

daher ihre Personificationen ohne Bedenken in den Kreis der Himmlischen versetzt. Dagegen entspricht anderen Religionen eine Idee des sittlichen Lebens, in welcher theils eine innere, theils eine factisch reale Ueberwindung des Sinnenlebens ein wesentliches Element ist. Am reinsten stellt den negativ-asketischen Typus der Buddhismus, den positiv-asketischen das Christenthum dar, jener mit seiner Forderung, daß der Mensch der Welt des Entstehens und Vergehens, des Strebens und des Schmerzes sich entziehe, dieses mit der Forderung, daß er in der Welt der Sünde absterbe und dem Reiche Gottes lebe.

Es werden gewiß die in den Religionen verborgenen sittlichen Lebensanschauungen besonders von Seiten der sogenannten speculativen Schulen in der Beurtheilung und wissenschaftlichen Location der Religionen viel zu gering angeschlagen, und eine nach rein ethischen Gesichtspuncten durchgeführte Religionsphilosophie würde gegen die einseitig speculative Betrachtung der Religionen ein heilsames Gegengewicht bilden. Auf der andern Seite können wir aber doch auch bei dieser Betrachtungsweise für sich nicht stehen bleiben. Daß z. B. eine Religion die Idee eines einheitlichen Lebenszweckes des Menschen noch nicht aufstellt, hat darin seinen Grund, daß die Idee des Einen göttlichen Lebensgrundes nicht vorhanden ist; der andere erwähnte Gegensatz hat seinen tieferen Grund doch darin, daß das Göttliche und Menschliche, das Natürliche und Geistige noch unklar mit einander vermischt oder klar geschieden wird.

Alle bisherigen Versuche führen daher

7. zu dem Gedanken, in der Auffassung der Idee des Göttlichen selbst den Mittelpunct zu erkennen, in welchem die Wurzelunterschiede zu finden sind, mit denen die andern Unterschiede mehr oder weniger genau zusammenhängen. Was ist aber hier nun der Grundgegensatz? Nicht der von Monotheismus und Polytheismus. Die Eintheilung der Religionen in monotheistische und polytheisti-

sche ist gut oder schlecht, je nachdem sie näher erklärt wird, d. h. sie ist unbestimmt. Schlecht ist sie, wenn der Gegensatz als ein Gegensatz der Zahlen gemeint ist: da wäre die alte chinesische Reichsreligion Monotheismus, und wenn man consequent seyn wollte, müßte man die Höhe oder Tiefe der polytheistischen Religionen messen nach der Zahl der verehrten Götterwesen. Gut kann die Eintheilung seyn, wenn sie mit einer andern zusammenfällt und auf eine andere gegründet wird, welche für sie selbst den letzten Grund enthält.

Dieß ist keine andere als der Gegensatz zwischen Naturreligion und der Religion der geistigen Verehrung eines von der Natur unterschiedenen, schlechthin geistig-sittlichen Gottes. In einer großen Masse von Religionen nämlich wird das Göttliche noch gedacht als mit der Natur im weitesten Sinne des Wortes gleichartig und in sie eingeschlossen; die Vorstellung desselben ist in die Vorstellungen der natürlichen Existenzen verwickelt. Zur Natur rechnen wir vor Allem die angeschaute äußere Welt. Mag eine Religion auch die Grundkräfte und Grunderscheinungen derselben auffassen, mag auch der Gott in der Form eines höheren persönlichen Lebens existirend gedacht seyn, Naturreligion ist immer vorhanden, wenn von irgend einer Seite des Weltlebens aus die Ideen eines selbständigen Gottes gebildet werden, der seinen Inhalt ganz oder theilweise mit jener Seite des Weltlebens theilt und der mit ihr zusammengeschaut wird. Weiter begreift das Wort Natur in diesem Sinn alles das in sich, was dem sittlichen, geselligen Leben des Menschen angehört. Auch diejenigen Religionen, in welchen Götter des Staats- und Familienlebens, des Ackerbaues, der Gewerbe, der Wissenschaften verehrt werden, nennen wir darum Naturreligionen, weil von einer angeschauten natürlichen Wirklichkeit auf unmittelbare, identische Weise zu der Gottesidee übergegangen wird und die Vorstellungen des Göttlichen nur die idealen Spiegelbilder des gegebenen Daseyns in seiner Mannichfaltigkeit

und Gegenständlichkeit, d. h. der Natur im weitesten Sinne des Wortes, darstellen. Als die rein geistige Religion würde so nur Judenthum und Christenthum dastehen, und dem Muhammedanismus wäre in dieser zweiten Hauptklasse noch eine besondere Stelle anzuweisen. — Nun schlagen wir ein *regressives Verfahren* ein. Wir gehen in unserer Untersuchung rückwärts, um die Gegensätze, mit denen wir bisher versuchten, eine gute Eintheilung zu Stande zu bringen, als mit dem gefundenen Grundgegensatz zusammenhängend nachzuweisen.

Der Gegensatz von *Monotheismus* und *Polytheismus* hat hier seinen Sitz. Die Natur ist das Gebiet des vielfachen, getheilten Seyns. So lange die Idee des Göttlichen nur an einer natürlichen Existenz vollzogen wird, an dieser zugleich haften bleibt und mit ihr zusammenfließt, muß sie auch in eine Vielheit auseinander fallen. Die Vielheit kann dann allerdings entweder ein verworrenes Aggregat seyn oder ein geordnetes Ganzes und es kann die Tendenz zur Einheit in verschiedenen Graden der Stärke hervortreten, aber die Vielheit wird um so gewaltiger hervorbrechen, je abstracter das Eine gedacht worden; von dem natürlichen Inhalt befreit, wird es dann zu einem durchaus Inhaltsleeren werden, so daß die wirkliche Religion und der wirkliche Cult nur um so mehr der Vielheit sich zuwenden wird (Brahmaismus). Erst da, wo Gott dem natürlichen Leben durchaus entnommen, von dessen Gegensätzen unergriffen, doch aber zugleich als Schöpfer, Ordner und Regent desselben erscheint, der seine Welt zu einem sittlichen Endziele hinführt, ist ein festgegründeter, geistiger Monismus der Gottesidee zu finden. Was das *Verhältniß des Religiösen zum Sittlichen* betrifft, so steht der Gegensatz der *getheilten und einheitlichen Sittlichkeit* mit dem aufgefundenen Grundgegensatz in der Auffassung der Gottesidee im nächsten Zusammenhang. Denn mag in der Götterwelt einer Naturreligion das menschlich-

sittliche Leben auch nach allen seinen Zwecken seine göttlichen Gründer und Wächter haben: diese Zwecke behalten die Form des Nebeneinander und sind durch keinen einheitlichen Zweck zusammengehalten, weil sie nicht auf ideale Weise in dem Einen göttlichen Geist und dem heiligen Willen Gottes gesetzt sind. Weiter, weil der Mensch der Naturreligion niemals sich im Geist zu den Göttern erhebt, nicht wahrhaft über seine eigene Natur und die empirische Gegebenheit hinausgehoben wird, kann auch eine wahrhaft asketische religiöse Tugend nicht das Werk der Naturreligion seyn, wiewohl sie es zu einer negativen Askese bringen mag. Die Idee der Wiedergeburt im Sinn der rein geistigen Religion hat keine Naturreligion und konnte sie nicht haben, weil in der Idee des Göttlichen die Vorbedingungen zu ihr nicht gegeben sind. Im religiösen Gefühls- und Phantasieleben aber hängt das, was wir als Qualität des Gefühls bezeichneten, mit jenem Grundgegensatz genau zusammen. So lange das getheilte natürliche Seyn mit noch nicht gebrochener Macht der Unmittelbarkeit auf den Menschen einwirkt, kommen begreiflicherweise daher vorzüglich die religiösen Anregungen; wo er aber eine über die Natur erhabene, schlechthin freie geistige Macht erkannt und damit sich selbst in seinem freien Wesen erfaßt hat, werden die religiösen Erregungen mehr an sittliche Thatsachen sich anknüpfen und das ethische Verhältniß zur Gottheit betreffen. Wohl ist auch hier noch das Naturleben eine reiche Quelle religiöser Erregungen, aber sie haben ihren Schwerpunct jetzt in etwas, was weit über das Zusammenleben des Menschen mit der Natur hinausgeht, in dem rein ethischen Verhältniß zu Gott. Dieser Umschwung in der ganzen Richtung und im Tone des Gefühlslebens ist nur eine Folge des Umschwungs, welchen die Idee des Einen naturfreien Gottesgeistes auch in der Stellung des Menschen zur Natur hervorgebracht hat. Ebenso sind damit die in den Quantitätsverhältnissen des Gefühls bemerklich gemachten Unter-

schiede zu verknüpfen. Denn eben in der Naturreligion besitzt der Mensch sich auch noch nicht wahrhaft selbst, er ist an etwas, das selbst nicht Geist ist, entäußert, dahingegeben. Erst mit der Idee der freien Geistigkeit Gottes ist auch die der freien Geistigkeit des Menschen hervorgetreten und der Bann gelöst worden, der das Gefühl zu einer das selbstbewußte Leben störenden Aufregung hinreißt. Der intelligente und teleologische Charakter der Geistesreligion gibt dem Gefühlsleben eine größere Stetigkeit und dem Menschen überhaupt erst den wahren Selbstbesitz.

Von demselben Gegensatze aus sind auch die das geschichtliche Daseyn und Wirken der Religionen betreffenden Unterschiede aufzufassen. Der Mangel eines bestimmten geschichtlichen Anfangspunctes ist den Naturreligionen wesentlich eigen: sie sind meist aus einer Anzahl von Culten allmählich zusammengewachsen. Natürlich, denn der Kreis der Natur- und Geschichtsanschauungen, von welchem aus die göttlichen Personen, Symbole und Geschichten gebildet werden, ist ein unbestimmter, in keine festen Grenzen eingeschlossener. Mag auch ein compactes System religiöser Anschauungen entstehen, die z. B. durch die Poesie in äußern Zusammenhang gebracht werden: die Einheit einer Grundanschauung, welche nur in dem subjectiven Geistesleben eines Einzelnen lebendig entstehen kann, fehlt. Der Geistesreligion aber und denjenigen, welche sich ihr nähern, liegt ein Act, eine That der Befreiung zu Grunde, die nur in Einem Subjecte ihren lebendigen Anfang nehmen kann: sie sind nicht etwas Gewordenes, Naturwüchsiges, sondern etwas Geschaffenes, eine Schöpfung, und haben daher auch ihre Schöpfer oder Stifter. Die Gemeinschaft, ihrem Umfange nach, ist bei den Naturreligionen nothwendig eine beschränkte. Schon in ihrer Entstehung trägt sie einen mehr oder weniger localen, individuell beschränkten Charakter[a]),

a) Worüber sie oft ein deutliches Bewußtseyn ausspricht, indem sie die

weßhalb auch die Tendenz, den Umfang der Religionsgemeinschaft zu erweitern (Mission) in der Naturreligion nur gering seyn kann; es wird wohl durch Ansiedelungen und Wanderungen eine Religion oder ein Cult an andere Orte getragen, aber Züge mit dem Zwecke der Ausdehnung des Religionskreises werden nicht unternommen. Das Streben, an die Stelle des einen Cultus einen andern zu setzen, tritt zurück, es wird vielmehr einer neben den andern gestellt. Wo dagegen der Monismus der Gottesidee hervortritt, hat die Religion das Bewußtseyn, die allein wahre, eine für Alle, weil für den Menschen als solchen bestimmt, zu seyn. Die Form der Gemeinschaft betreffend, ist schon oben bemerkt worden, daß die verschiedene Spannung des Gegensatzes zwischen Priestern und Volk in derselben Religion zu verschiedenen Zeiten verschieden ist; aber die äußerste Spannung desselben ist doch nur in der Naturreligion möglich, und zwar mittelst ihrer Idee vom Göttlichen. Denn der Glaube an eine durch Abstammung von den Göttern geheiligte Priesterkaste, wie das von dem Sonnengotte abstammende Geschlecht der Incas in Peru, die Chitonenkaste der Congoneger, die Kaste der aus dem Haupte Brahma's entstandenen Brahmanen in Indien, ist nur in der Naturreligion möglich, während die Vorstellung eines festen, in religiöser Hinsicht bedeutsamen Naturunterschiedes unter den Menschen durch den geistigen Monotheismus gebrochen wurde. — Selbst die verschiedene Bedeutung der Künste in einer Religion steht in einem gewissen Zusammenhang mit jenem Grundgegensatz. Die Naturreligion wird ihrem Charakter nach das Göttliche dem Bewußtseyn

---

Geburtsstätten, den Lieblingsaufenthalt der Götter zu nennen weiß. Sehr naiv ist dasselbe in der griechischen Vorstellung von einer Verlosung der Erde, namentlich der hellenischen Landschaften, unter die Götter ausgesprochen, deren jeder seinen eigenen κλῆρος hat. Daher der Ausdruck ἔχειν: Athene ἔχει πόλιν ἡμετέραν, die Götter δημοῦχοι, πολιοῦχοι, ἐπιχώριοι, ἐντόπιοι ꝛc.

am liebsten durch äußere Anschauungen nahe bringen, während der geistig-sittliche Monotheismus seinem Wesen nach am liebsten durch die tönenden Künste wirken wird, wie denn dieß ein Blick auf die Geschichte wirklich lehrt. Was endlich den Cultus anlangt, so liegt der Schwerpunct desselben in den meisten Naturreligionen in der äußeren Handlung, während die dem geistigen Monotheismus näheren Religionen und dieser selbst dem inneren Opfer des Gebets eine höhere Bedeutung geben müssen. Ebenso wird die Geistesreligion, weil hier erst das religiöse Bewußtseyn von dem anderweitigen weltlichen Bewußtseyn specifisch verschieden geworden ist, auch eher die Tendenz haben, den Cultus von allem profanen Thun scharf zu sondern, wiewohl dann die Vollkommenheit der Religion darin besteht, trotz der principiellen Scheidung eine völlige Einigung und Durchdringung dieser beiden Gebiete des Handelns zu Stande gebracht zu haben.

Unsere Grundeintheilung fällt sonach mit einer der populären beinahe ganz zusammen, aber darum haben wir den bisherigen Weg doch nicht umsonst gemacht. Wir sind darauf gekommen, in der Vorstellung vom Göttlichen die Grundunterschiede zu suchen, aber jetzt ist uns die hier gefundene Eintheilung keine bloß theoretische mehr, sondern wir nehmen sie darum an, weil anderweitige Gegensätze, wenn sie auch nicht auf jenen sich reduciren lassen, doch mit ihm sichtlich zusammenhängen. Die weitere, jetzt hierher gehörige Untersuchung, wie auch die übrigen wesentlichen Elemente der religiösen Vorstellung sich in diesen zwei Hauptklassen verschieden gestalten müssen, übergehen wir hier, um noch die Frage über die Eintheilung der natürlichen Religionen selbst kurz zu beantworten.

Wie sind diese Religionsformen einzutheilen? Nach dem Grade, in welchem sie der Religion der schlechthin freien Geistigkeit sich annähern. Zu dieser ist zwar immer noch ein Sprung; durch quantitative Vergeistigung der

Naturreligion wird die theistische niemals erreicht: diese nachweisbare Wahrheit ist auch für uns der eigentliche Ausgangspunct bei der Frage über die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Offenbarung. Gleichwohl aber sind unter den natürlichen Religionen Unterschiede, welche sie in sehr verschiedenen Distanzen von der Geistesreligion erscheinen lassen. Es ist nämlich die erste Frage die, ob das Göttliche, sein Inhalt mag nun ein rein natürlicher oder ein natürlich-geistiger seyn, doch nicht wenigstens die Form des Geistigen an sich hat, als intelligente, frei wollende Persönlichkeit wirkt oder nicht. Wo das Letztere der Fall ist, da erscheint es immer auch als handelnd, und zwar in einer Reihe von Handlungen, d. h. mit der Personification sind wir auch in das Gebiet des Mythus eingetreten. Jene erste Klasse der Naturreligionen hat, wie keine wirklichen Personen, so auch keine göttlichen Geschichten — sie bilden keine Mythen. Haupteintheilung wäre also: die noch nicht mythologischen, die mythologischen [und dann die nicht mehr mythologischen] Religionen.

Die erste Abtheilung, die der noch nicht mythologischen Religionen, wird gebildet: 1) durch den Fetischismus, 2) das Schamanenthum, 3) den reinen Elementen- und Gestirndienst (der allerdings als solcher sich kaum mehr vorfindet, indem er meist in höhere Formen eingegangen ist). Höchste Stufe ist 4) die alte (vorbuddhistische) chinesische Reichsreligion.

Nach diesen treten wir in das große Gebiet der mythologischen Religionen. In ihnen ist die Dumpfheit und Starrheit der bisherigen Formen gebrochen; die Völker, denen sie angehören, sind geistig höher ausgestattet, entwickeln ein mannichfaltigeres geschichtliches Leben: die Erfahrungen des Menschen werden reicher, seine Zwecke vielseitiger, die Naturanschauung seelenvoller, gemüthlicher, dichterischer. Aber auch die Wahrnehmung der im Naturleben

sich bekämpfenden Kräfte ꝛc. wird schärfer, in des Menschen eigener Seele entwickeln sich einschneidende Gegensätze. Für diesen ganzen reicheren, aber schwerer zu bewältigenden Inhalt seines Bewußtseyns sucht jetzt der Mensch die religiösen Halt-, Einheits- und Versöhnungspuncte in der Anschauung einer Welt des Göttlichen und dem lebendigen Verkehr mit ihr. Darum können jetzt die ungeistigen oder unbestimmt geistigen Götterwesen der vorigen Stufe ihm nicht mehr genügen, sondern sie erhalten die bestimmte Form der geistigen Individualität a). So lange aber das reine Gottesbewußtseyn noch nicht entbunden, vielmehr noch auf wesentlich identische Weise in das empirische verflochten ist, werden wir in den Gestalten und Geschichten der Götter zunächst nur diejenigen Mächte zu sehen bekommen, von denen der Mensch in seinen verschiedenen Lebensbeziehungen abhängig ist, und zwar dieß bis auf den Grad, daß selbst die Gegensätze, in denen er sich bewegt, einen göttlichen Hintergrund und in einer Göttergeschichte ihre idealen Abbilder und Typen erhalten. Dieß der allgemeine Begriff dieser Stufe.

Unter diesen Religionen selbst unterscheiden sich aber deutlich zwei Gruppen. Entweder ist das Vorwiegende die religiös-poetische Auffassung des äußeren Naturlebens (Vergötterung der äußern Natur) oder es werden in den Göttergestalten und Geschichten vorzugsweise die verschiedenen Seiten des sittlich-geschichtlichen Lebens idealisirt und zu göttlicher Selbständigkeit erhoben (vergöttert). In den Völkern, denen die Religionen der zweiten Gruppe angehören, sind die höheren sittlichen Zwecke des menschlichen Lebens in Familie, Staat, Wissenschaft, geistiger Bildung überhaupt zum Bewußtseyn und zu höherer Durchführung gekommen und

a) „Religionen der geistigen Individualität" sind alle mythologischen Religionen. (Gegen Hegel.)

werden von ihnen religiös aufzufassen gesucht. So lange der Mensch aber überhaupt von der angeschauten Wirklichkeit auf unmittelbare, identische Weise zu der Gottesidee übergeht, wird der wahre Grundgedanke, daß das geistig-sittliche Leben nach seinen verschiedenen Seiten als eine göttliche Gabe anzusehen ist, wiederum sich zunächst darstellen in einer Vielheit oder Mehrheit von Götterwesen, die in diesem oder jenem Gebiete ihre Herrschaft ausüben, d. h. aus dem Polytheismus kommen wir auch hier nicht heraus. Nur werden, und darin macht sich ein höherer religiöser Drang geltend, die Götter auch hier so wenig als bisher sich rein coordinirt, sondern es werden höhere und niedere unterschieden, es wird ein geordneter Götterstaat gebildet werden, der vielleicht dem Einen höchsten Götterkönig und Göttervater unterthan ist. Auch welche Götter als die oberen, welche als die untergeordneten erscheinen werden, läßt sich im Allgemeinen aus dem Gesagten schon entnehmen. Auch die äußere, leblose und belebte, vegetative, seelisch empfindende und sich bewegende Natur hat in diesen Religionen noch ihre göttlichen Hüter und Bewahrer und birgt Göttliches in sich; aber diese bloßen Naturgötter werden jetzt in eine untergeordnete Stelle herabgedrückt: sie sind alte, überwundene, vom Throne gestürzte, in die Unterwelt verstoßene, oder nur genien-, dämonen-, zwerg- und elbenartige Wesen, welche in dem religiösen Bewußtseyn ziemlich in den Hintergrund getreten sind. Dagegen treten zwischen sie und die eigentlichen Götter Halbgötter und Heroen, welche sich aus der Menschlichkeit zu der göttlichen Würde der Unsterblichen hinaufgearbeitet haben.

In der ersten Gruppe der mythologischen Religionen ist voranzustellen die indische, die, von einfach-sinniger Natursymbolik beginnend, in einem durchgebildeten Naturpantheismus endigt (Vedenreligion, Brahmaismus). Die zweite Hauptform ist diejenige, welche wir der Kürze halber die vorder-asiatische nennen, wiewohl auch die cartha-

gische Religion darunter begriffen ist a). Gemein haben die darunter begriffenen Formen die Verehrung der lebenzeugenden Naturmacht unter der Form des Geschlechtsdualismus und angeknüpft an die bedeutendsten Gestirne, ferner im Cultus den Gegensatz der auf die Göttergeschichte bezüglichen Trauer- und Freudenfeste. Diese Religionen stellen dar das von den Gegensätzen des Naturlebens (Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen) dahingenommene Naturbewußtseyn, das in der Göttergeschichte und der Götterverehrung nur seine eigene Zerrissenheit abbildet und so wenig darüber hinauskommen kann, daß es aus dem schmerzlichsten Gefühl der Vergänglichkeit des bloßen Sinnenlebens heraus nur wieder in grobe Sinnenlust sich zu stürzen weiß. Der Fortschritt der Naturreligion besteht aber hier darin, daß die Endlichkeit der Naturgötter anfängt, in das Bewußtseyn einzutreten; die Zerrüttung und Haltlosigkeit des religiösen Bewußtseyns selbst, so lange es nur der vergötterten Natur dient, kommt zu Tage. Der genannte Gegensatz ist es nun auch, den die ägyptische Religion auf ziemlich gleichartige Weise darstellt, sowohl in dem Hauptmythus der zwei Hauptgöttergestalten, als auch in dem ihnen geweihten Cultus, der gleichfalls den Gegensatz der Trauer- und Freudenfeste enthält. Hier ist aber nun der weitere Schritt gethan, daß jenseits des Schicksales der Vergänglichkeit und des Wechsels, worein auch der Gott hineingezogen ist, derselbe in der Schattenwelt ein fester begründetes Daseyn und einen wahrhaft sittlichen Charakter und Wirkungskreis erhält. Dadurch macht eben die ägyptische Religion den Uebergang zu der zweiten Gruppe derjenigen Re-

a) Eine vom Südostende des schwarzen Meeres an die Nordspitze des persischen Meerbusens gezogene Linie gibt ziemlich genau die Grenze an, von welcher westlich, über Armenien, Chaldäa, Mesopotamien, Syrien, durch Kleinasien hindurch mit Cypern, Rhodus, Creta und mehreren kleineren Inseln sich im Alterthum Religionsformen hinziehen, die einen durchaus gleichartigen Typus an sich trugen.

ligionen, in welchen vorzugsweise der sittlich=natürliche Inhalt des menschlichen Lebens in der Götterwelt verkörpert ist. Den Charakter dieser Gruppe stellt am reinsten und vollendetsten dar die griechische Religion nebst der römischen. Sie entspricht in dieser zweiten Reihe der indischen in der ersten. Aber wie der in Vergötterung der äußern Natur wurzelnden natürlichen Religion die Gegensätze, welche das natürliche Leben durchziehen, in ihrer Schärfe als Gegensatz des Lebens und Sterbens zum Bewußtseyn kommen und in der Geschichte des Gottes abgebildet werden mußten, so muß sich jetzt zeigen, daß auch das sittlich=bestimmte Menschenleben nicht bloß auf der Oberfläche, sondern auch in seiner Tiefe von einem Gegensatze, und zwar dem des Guten und Bösen, eines lichten und finstern Princips ergriffen ist. Dieß im Wesentlichen der Standpunct der persischen Religion, welche darum den vorder=asiatischen Religionsformen der ersten Gruppe entspricht. Sie vollbringt aber zugleich in ihrem Gebiete etwas Aehnliches wie die ägyptische in dem ihrigen, indem nämlich jener natürlich=sittliche Gegensatz ebenso in einem Jenseits der Zeit, in der Zukunft für den Gott und den Menschen überwunden werden wird, wie in der ägyptischen der natürliche in einem Jenseits des Daseyns, dem Amenthes, überwunden ist; und zwar, wie dieß hier mittelst des göttlichen und menschlichen Todes geschieht, so dort durch die göttliche und menschliche sittliche That.

Schon die persische Religion bildet zu der rein geistigen Gottesidee einen gewissen Uebergang, wiewohl sie noch den Charakter der natürlichen Religion an sich trägt. Es sind aber noch zwei große Religionsformen übrig, in welchen der negative Uebergang zu einer der Gattung nach höheren Stufe gemacht wird: die altgermanische mit Einschluß der altnordischen, und der Buddhismus. Jene nämlich ist zwar sonst ihrem Geiste nach am nächsten verwandt theils mit der altindischen, theils mit der griechischen,

am deutlichsten darstellt, weil das schlechthin Unbefriedigende des heidnischen Standpunctes in ihnen auf eine mehr oder weniger klare Weise zum Bewußtseyn gekommen ist. Das Bewußtseyn eines Mangels in religiösen oder sittlichen Dingen schlägt aber in den freudigen Besitz des den Mangel ergänzenden Gutes so wenig von selbst um, als der Hunger von selbst zur Sättigung wird. So hat denn auch keine heidnische Religion, wenn sie auch bis zu ihrer Auflösung die reichste Entwickelung durchmachte, die wahrhaft geistige Gottesverehrung aus sich zu erzeugen vermocht, und der Buddhismus, diese letzte Frucht einer reichen Entwickelung des unter den heidnischen Völkern religiös begabtesten Volkes, stellt uns, indem Tod und Vernichtung sein erstes und letztes Wort ist, nur diese Unfähigkeit des Heidenthums, die wahre geistige Religion zu erringen, in einem großen Bilde vor Augen. Naturreligion, Heidenthum ist und bleibt die Religion, welche der Menschheit, sofern „Gott sie ihre eigenen Wege gehen läßt", natürlich ist, und sie würde, sich selbst überlassen, darin verkommen. Mit Recht besaß daher der Glaube und die Gemeinde, welche eine geistig-sittliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott zum Mittelpunct hat, von Anfang an die Gewißheit, geoffenbart und göttlich gestiftet, durch lebenweckende Thaten und gewisse Zeugnisse Gottes selbst ins Daseyn gerufen worden zu seyn und im Daseyn erhalten zu werden. Insofern fällt unsere Grundeintheilung, wie wir jetzt erst bemerken können, allerdings auch mit der andern in natürliche und geoffenbarte Religion zusammen und es bleibt nur noch übrig, das unterscheidende Wesen dieser zweiten Klasse im Allgemeinsten zu bezeichnen und die Unterschiede namhaft zu machen, welche etwa innerhalb ihrer wieder eine Stufenabtheilung begründen.

Der Grundunterschied von den Naturreligionen liegt darin, daß die Verschlingung und Vermischung der Gottesidee mit der Natur hier gebrochen ist und jene in ihrer rein übernatürlichen und überweltlichen Geistigkeit heraus-

tritt. Damit hat sowohl die innere Endlichkeit als die äußere Vielheit der Götterwesen, welche Folge jener Vermischung war, ihre Endschaft erreicht: der Gott, der ohne irgend welches Substrat seines Bewußtseyns Geist, Ich schlechthin ist (Jhvh), ist eben als solcher der Unendlich-vollkommene und Eine. Dabei ist er jedoch nicht bloß die dunkle Stelle, welche jenseits der Welt übrig gelassen, und in deren Gedanken das Weltbewußtseyn ausgelöscht wird, sondern er ist als das Urich auch der schlechthin productive, darum schöpferische und weiterhin heilige Wille, der die Körper- und Geisterwelt durch seine freie That gesetzt hat, in ihr mit seinem Geiste gegenwärtig und wirksam ist und durch denselben besonders mit den Menschen Gemeinschaft stiftet, unter ihnen die wahre Religion wirkt. Letzteres selbst thut er jedoch nicht auf mechanische, sondern wieder auf geistige Weise, die Freiheit weckend, die Entwickelung der von ihm gewirkten Lebensanfänge und die weitere Darstellung derselben im menschlichen Daseyn der Freiheit anheimgebend, welche so selbst die Form werden soll, unter der eine Gottesherrschaft, ein Gottesreich in der Welt zu verwirklichen ist.

In diesen Grundgedanken der biblischen Religion — denn diese ist es, von der wir reden — hat nun erst das religiöse Gefühl den Gegenstand gefunden, den es unbewußt in allen andern Religionen intendirt, ein schlechthin Ueberweltliches, zu dem aber doch von jedem Puncte der Welt gleichsam eine Linie gezogen und eine Brücke geschlagen werden kann. Indem es den Gott ergreift, der, über alles Daseyende übergreifend, dennoch in alles Daseyn lebendig eingreift, kann es sich über die verschiedensten Lebensmomente ausbreiten, ohne deßhalb, wie im Heidenthum geschieht, die höchsten Beziehungspuncte, an denen es haftet, zu wechseln und dadurch seine Innigkeit, Wahrheit und Harmonie einzubüßen. Indem ferner das vorstellende und denkende Bewußtseyn des Menschen, der auf dieser Stufe der Religion steht, sich zu Gott erhebend, ihn von

genannten Unterschiede sind nicht geeignet, zur Grundlage einer Eintheilung zu dienen; sie sind theils zu formell, leer, theils zu unbestimmt, theils offenbar secundärer Natur. In dem Gefühlsleben kommt nur der anderweitige geistige Charakter der Religion zur Erscheinung.

6. Tiefer führt uns vielleicht die Betrachtung des Verhältnisses des Religiösen zum Sittlichen. Hierin unterscheiden sich die Religionen schon im Allgemeinen durch eine losere oder engere Verbindung beider Elemente. Während es hier vornehmlich Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns sind, an welche das religiöse anknüpft, in der Welt der Götter die menschlichen Rechtsverhältnisse und Pflichten ihre starken Gründer und Wächter haben oder die sittlichen Lebensgebiete, wie in den monotheistischen Religionen, als Stiftungen Gottes erscheinen, so ist in anderen Religionen das Leben der Götter an sittlichem Gehalt ziemlich leer, es ist vorzugsweise die höhere Macht, wodurch sie sich vom Menschen unterscheiden, und entsprechend einer niederen sittlichen Bildungsstufe der Völker selbst haben nur wenige sittliche Verhältnisse, wie etwa die des Eigenthums und des Vertrags, religiöse Grundlage und Weihe.

Im Besondern sind es in Betreff des Verhältnisses des Religiösen zum Sittlichen vornehmlich zwei Puncte, in welchen sich die Religionen noch tiefer unterscheiden. Die eine Klasse derselben producirt nur eine zersplitterte, getheilte, eine andere eine wahrhaft einheitliche Sittlichkeit. Zur Verdeutlichung davon, was wir darunter meinen, ein Beispiel. Die verschiedenen Zwecke und Richtungen des sittlichen Lebens haben in dem Kreise der griechischen Götter ihre Gründer und Urbilder, ihre Schützer und Bewahrer, das musische Leben in Apollon, das Familienleben in Hestia, das eheliche in Here, das rechtliche in Zeus u. s. w., aber einen höchsten, göttlich begründeten Zweck des menschlichen Lebens, in dem alle anderen auf geistige Weise gesetzt wären, kennt der Grieche nicht. Jene verschiedenen Zwecke sind

nur äußerlich und objectiv geeinigt im griechischen Staats-
leben und finden sich hier zusammen, wie im Olympos die
Götter. Zeus, der Staats- und Rechtsgott, ist zwar wohl
der höchste der Götter, aber keineswegs sind alle anderen
Götter seinem *Haupte* entsprungen, und das Leben im
Olympos macht nicht den Eindruck einer durchgängigen
Harmonie. Andere Religionen lassen das sittliche Leben
nicht auf diese Weise in seine verschiedenen Elemente zer-
fallen, deren jedes wieder einen besonderen Ausgangs- und
Beziehungspunct in einem besonderen Gotte hätte, sondern
die einzelnen sittlichen Zwecke werden auf einen höchsten,
alle andern sich unterordnenden und auf geistige Weise in
sich einigenden Zweck bezogen. Aus dem Kreise der nicht
streng-monotheistischen Religionen gehört hierher der Parsis-
mus, welcher der jüdisch-christlichen Idee des Reiches Got-
tes so nahe kommt. Die übrigen göttlichen Wesen, welche
außer Ahuramazda verehrt werden, sind seine Geschöpfe. —
So unterscheiden wir mit Recht *Religionen der ge-
theilten*, *zersplitterten*, und *Religionen der einheit-
lichen Sittlichkeit*.

Ein anderer einzelner Gegensatz betrifft das Verhältniß
der in einer Religion gegebenen sittlichen Motive zu dem
natürlich und erfahrungsmäßig gegebenen Wesen des Men-
schen. Ist dieses Verhältniß ein überwiegend bejahendes
oder ein wesentlich kritisches, also zugleich auch verneinendes?
Jene Religionen, deren sittliche Impulse sich an die natür-
lichen Begehrungen, Neigungen und Triebe des Menschen
auf eine identische Weise anschließen, so daß das menschlich-
sittliche Leben in seiner höchsten Vollendung nur als Voll-
endung des Naturlebens erscheint, können wir als die *Re-
ligionen der natürlichen Sittlichkeit*, die anderen,
in Ermangelung eines besseren Ausdrucks, als die *asketi-
schen* bezeichnen. Der erstern Art sind beispielsweise die
griechische und römische Religion: hier erscheinen rein natür-
liche Triebe ꝛc. als etwas Gutes und Göttliches und es werden

daher ihre Personificationen ohne Bedenken in den Kreis der Himmlischen versetzt. Dagegen entspricht anderen Religionen eine Idee des sittlichen Lebens, in welcher theils eine innere, theils eine factisch reale Ueberwindung des Sinnenlebens ein wesentliches Element ist. Am reinsten stellt den negativ-asketischen Typus der Buddhismus, den positiv-asketischen das Christenthum dar, jener mit seiner Forderung, daß der Mensch, der Welt des Entstehens und Vergehens, des Strebens und des Schmerzes sich entziehe, dieses mit der Forderung, daß er in der Welt der Sünde absterbe und dem Reiche Gottes lebe.

Es werden gewiß die in den Religionen verborgenen sittlichen Lebensanschauungen besonders von Seiten der sogenannten speculativen Schulen in der Beurtheilung und wissenschaftlichen Location der Religionen viel zu gering angeschlagen, und eine nach rein ethischen Gesichtspuncten durchgeführte Religionsphilosophie würde gegen die einseitig speculative Betrachtung der Religionen ein heilsames Gegengewicht bilden. Auf der andern Seite können wir aber doch auch bei dieser Betrachtungsweise für sich nicht stehen bleiben. Daß z. B. eine Religion die Idee eines einheitlichen Lebenszweckes des Menschen noch nicht aufstellt, hat darin seinen Grund, daß die Idee des Einen göttlichen Lebensgrundes nicht vorhanden ist; der andere erwähnte Gegensatz hat seinen tieferen Grund doch darin, daß das Göttliche und Menschliche, das Natürliche und Geistige noch unklar mit einander vermischt oder klar geschieden wird.

Alle bisherigen Versuche führen daher

7. zu dem Gedanken, in der Auffassung der Idee des Göttlichen selbst den Mittelpunct zu erkennen, in welchem die Wurzelunterschiede zu finden sind, mit denen die andern Unterschiede mehr oder weniger genau zusammenhängen. Was ist aber hier nun der Grundgegensatz? Nicht der von Monotheismus und Polytheismus. Die Eintheilung der Religionen in monotheistische und polytheisti-

sche ist gut oder schlecht, je nachdem sie näher erklärt wird, d. h. sie ist unbestimmt. Schlecht ist sie, wenn der Gegensatz als ein Gegensatz der Zahlen gemeint ist: da wäre die alte chinesische Reichsreligion Monotheismus, und wenn man consequent seyn wollte, müßte man die Höhe oder Tiefe der polytheistischen Religionen messen nach der Zahl der verehrten Götterwesen. Gut kann die Eintheilung seyn, wenn sie mit einer andern zusammenfällt und auf eine andere gegründet wird, welche für sie selbst den letzten Grund enthält.

Dieß ist keine andere als der Gegensatz zwischen Naturreligion und der Religion der geistigen Verehrung eines von der Natur unterschiedenen, schlechthin geistig-sittlichen Gottes. In einer großen Masse von Religionen nämlich wird das Göttliche noch gedacht als mit der Natur im weitesten Sinne des Wortes gleichartig und in sie eingeschlossen; die Vorstellung desselben ist in die Vorstellungen der natürlichen Existenzen verwickelt. Zur Natur rechnen wir vor Allem die angeschaute äußere Welt. Mag eine Religion auch die Grundkräfte und Grunderscheinungen derselben auffassen, mag auch der Gott in der Form eines höheren persönlichen Lebens existirend gedacht seyn, Naturreligion ist immer vorhanden, wenn von irgend einer Seite des Weltlebens aus die Ideen eines selbständigen Gottes gebildet werden, der seinen Inhalt ganz oder theilweise mit jener Seite des Weltlebens theilt und der mit ihr zusammengeschaut wird. Weiter begreift das Wort Natur in diesem Sinn alles das in sich, was dem sittlichen, geselligen Leben des Menschen angehört. Auch diejenigen Religionen, in welchen Götter des Staats- und Familienlebens, des Ackerbaues, der Gewerbe, der Wissenschaften verehrt werden, nennen wir darum Naturreligionen, weil von einer angeschauten natürlichen Wirklichkeit auf unmittelbare, identische Weise zu der Gottesidee übergegangen wird und die Vorstellungen des Göttlichen nur die idealen Spiegelbilder des gegebenen Daseyns in seiner Mannichfaltigkeit

und Gegensätzlichkeit, d. h. der Natur im weitesten Sinne des Wortes, darstellen. Als die rein geistige Religion würde so nur Judenthum und Christenthum dastehen, und dem Muhammedanismus wäre in dieser zweiten Hauptklasse noch eine besondere Stelle anzuweisen. — Nun schlagen wir ein regressives Verfahren ein. Wir gehen in unserer Untersuchung rückwärts, um die Gegensätze, mit denen wir bisher versuchten, eine gute Eintheilung zu Stande zu bringen, als mit dem gefundenen Grundgegensatz zusammenhängend nachzuweisen.

Der Gegensatz von Monotheismus und Polytheismus hat hier seinen Sitz. Die Natur ist das Gebiet des vielfachen, getheilten Seyns. So lange die Idee des Göttlichen nur an einer natürlichen Existenz vollzogen wird, an dieser zugleich haften bleibt und mit ihr zusammenfließt, muß sie auch in eine Vielheit auseinander fallen. Die Vielheit kann dann allerdings entweder ein verworrenes Aggregat seyn oder ein geordnetes Ganzes und es kann die Tendenz zur Einheit in verschiedenen Graden der Stärke hervortreten, aber die Vielheit wird um so gewaltiger hervorbrechen, je abstracter das Eine gedacht worden; von dem natürlichen Inhalt befreit, wird es dann zu einem durchaus Inhaltsleeren werden, so daß die wirkliche Religion und der wirkliche Cult nur um so mehr der Vielheit sich zuwenden wird (Brahmaismus). Erst da, wo Gott dem natürlichen Leben durchaus entnommen, von dessen Gegensätzen unergriffen, doch aber zugleich als Schöpfer, Ordner und Regent desselben erscheint, der seine Welt zu einem sittlichen Endziele hinführt, ist ein festgegründeter, geistiger Monismus der Gottesidee zu finden. Was das Verhältniß des Religiösen zum Sittlichen betrifft, so steht der Gegensatz der getheilten und einheitlichen Sittlichkeit mit dem aufgefundenen Grundgegensatz in der Auffassung der Gottesidee im nächsten Zusammenhang. Denn mag in der Götterwelt einer Naturreligion das menschlich-

sittliche Leben auch nach allen seinen Zwecken seine göttlichen Gründer und Wächter haben: diese Zwecke behalten die Form des Nebeneinander und sind durch keinen einheitlichen Zweck zusammengehalten, weil sie nicht auf ideale Weise in dem Einen göttlichen Geist und dem heiligen Willen Gottes gesetzt sind. Weiter, weil der Mensch der Naturreligion niemals sich im Geist zu den Göttern erhebt, nicht wahrhaft über seine eigene Natur und die empirische Gegebenheit hinausgehoben wird, kann auch eine wahrhaft asketische religiöse Tugend nicht das Werk der Naturreligion seyn, wiewohl sie es zu einer negativen Askese bringen mag. Die Idee der Wiedergeburt im Sinn der rein geistigen Religion hat keine Naturreligion und konnte sie nicht haben, weil in der Idee des Göttlichen die Vorbedingungen zu ihr nicht gegeben sind. Im religiösen Gefühls- und Phantasieleben aber hängt das, was wir als Qualität des Gefühls bezeichneten, mit jenem Grundgegensatz genau zusammen. So lange das getheilte natürliche Seyn mit noch nicht gebrochener Macht der Unmittelbarkeit auf den Menschen einwirkt, kommen begreiflicherweise daher vorzüglich die religiösen Anregungen; wo er aber eine über die Natur erhabene, schlechthin freie geistige Macht erkannt und damit sich *selbst* in seinem freien Wesen erfaßt hat, werden die religiösen Erregungen mehr an sittliche Thatsachen sich anknüpfen und das ethische Verhältniß zur Gottheit betreffen. Wohl ist auch hier noch das Naturleben eine reiche Quelle religiöser Erregungen, aber sie haben ihren Schwerpunct jetzt in etwas, was weit über das Zusammenleben des Menschen mit der Natur hinausgeht, in dem rein ethischen Verhältniß zu Gott. Dieser Umschwung in der ganzen Richtung und im Tone des Gefühlslebens ist nur eine Folge des Umschwungs, welchen die Idee des Einen naturfreien Gottesgeistes auch in der Stellung des Menschen zur Natur hervorgebracht hat. Ebenso sind damit die in den Quantitätsverhältnissen des Gefühls bemerklich gemachten Unter-

schiede zu verknüpfen. Denn eben in der Naturreligion besitzt der Mensch sich auch noch nicht wahrhaft selbst, er ist an etwas, das selbst nicht Geist ist, entäußert, dahingegeben. Erst mit der Idee der freien Geistigkeit Gottes ist auch die der freien Geistigkeit des Menschen hervorgetreten und der Bann gelöst worden, der das Gefühl zu einer das selbstbewußte Leben störenden Aufregung hinreißt. Der intelligente und teleologische Charakter der Geistesreligion gibt dem Gefühlsleben eine größere Stetigkeit und dem Menschen überhaupt erst den wahren Selbstbesitz.

Von demselben Gegensätze aus sind auch die das *geschichtliche Daseyn und Wirken der Religionen* betreffenden Unterschiede aufzufassen. Der Mangel eines bestimmten geschichtlichen *Anfangs*punctes ist den Naturreligionen wesentlich eigen: sie sind meist aus einer Anzahl von Culten allmählich zusammengewachsen. Natürlich, denn der Kreis der Natur- und Geschichtsanschauungen, von welchem aus die göttlichen Personen, Symbole und Geschichten gebildet werden, ist ein unbestimmter, in keine festen Grenzen eingeschlossener. Mag auch ein compactes System religiöser Anschauungen entstehen, die z. B. durch die Poesie in äußern Zusammenhang gebracht werden: die Einheit einer Grundanschauung, welche nur in dem subjectiven Geistesleben eines Einzelnen lebendig entstehen kann, fehlt. Der Geistesreligion aber und denjenigen, welche sich ihr nähern, liegt ein Act, eine That der Befreiung zu Grunde, die nur in Einem Subjecte ihren lebendigen Anfang nehmen kann: sie sind nicht etwas Gewordenes, Naturwüchsiges, sondern etwas Geschaffenes, eine Schöpfung, und haben daher auch ihre Schöpfer oder Stifter. Die *Gemeinschaft*, ihrem *Umfange* nach, ist bei den Naturreligionen nothwendig eine beschränkte. Schon in ihrer Entstehung trägt sie einen mehr oder weniger localen, individuell beschränkten Charakter[a]),

---

a) Worüber sie oft ein deutliches Bewußtseyn ausspricht, indem sie die

weßhalb auch die Tendenz, den Umfang der Religionsgemeinschaft zu erweitern (Mission) in der Naturreligion nur gering seyn kann; es wird wohl durch Ansiedelungen und Wanderungen eine Religion oder ein Cult an andere Orte getragen, aber Züge mit dem Zwecke der Ausdehnung des Religionskreises werden nicht unternommen. Das Streben, an die Stelle des einen Cultus einen andern zu setzen, tritt zurück, es wird vielmehr einer neben den andern gestellt. Wo dagegen der Monismus der Gottesidee hervortritt, hat die Religion das Bewußtseyn, die allein wahre, eine für Alle, weil für den Menschen als solchen bestimmt, zu seyn. Die Form der Gemeinschaft betreffend, ist schon oben bemerkt worden, daß die verschiedene Spannung des Gegensatzes zwischen Priestern und Volk in derselben Religion zu verschiedenen Zeiten verschieden ist; aber die äußerste Spannung desselben ist doch nur in der Naturreligion möglich, und zwar mittelst ihrer Idee vom Göttlichen. Denn der Glaube an eine durch Abstammung von den Göttern geheiligte Priesterkaste, wie das von dem Sonnengotte abstammende Geschlecht der Incas in Peru, die Chitonenkaste der Congoneger, die Kaste der aus dem Haupte Brahma's entstandenen Brahmanen in Indien, ist nur in der Naturreligion möglich, während die Vorstellung eines festen, in religiöser Hinsicht bedeutsamen Naturunterschiedes unter den Menschen durch den geistigen Monotheismus gebrochen wurde. — Selbst die verschiedene Bedeutung der Künste in einer Religion steht in einem gewissen Zusammenhang mit jenem Grundgegensatz. Die Naturreligion wird ihrem Charakter nach das Göttliche dem Bewußtseyn

---

Geburtsstätten, den Lieblingsaufenthalt der Götter zu nennen weiß. Sehr naiv ist dasselbe in der griechischen Vorstellung von einer Verlosung der Erde, namentlich der hellenischen Landschaften, unter die Götter ausgesprochen, deren jeder seinen eigenen κλῆρος hat. Daher der Ausdruck ἔχειν: Athene ἔχει πόλιν ἡμετέραν, die Götter δημοῦχοι, πολιοῦχοι, ἐπιχώριοι, ἐντόπιοι ꝛc.

am liebsten durch äußere Anschauungen nahe bringen, während der geistig-sittliche Monotheismus seinem Wesen nach am liebsten durch die tönenden Künste wirken wird, wie denn dieß ein Blick auf die Geschichte wirklich lehrt. Was endlich den Cultus anlangt, so liegt der Schwerpunct desselben in den meisten Naturreligionen in der äußeren Handlung, während die dem geistigen Monotheismus näheren Religionen und dieser selbst dem inneren Opfer des Gebets eine höhere Bedeutung geben müssen. Ebenso wird die Geistesreligion, weil hier erst das religiöse Bewußtseyn von dem anderweitigen weltlichen Bewußtseyn specifisch verschieden geworden ist, auch eher die Tendenz haben, den Cultus von allem profanen Thun scharf zu sondern, wiewohl dann die Vollkommenheit der Religion darin besteht, trotz der principiellen Scheidung eine völlige Einigung und Durchdringung dieser beiden Gebiete des Handelns zu Stande gebracht zu haben.

Unsere Grundeintheilung fällt sonach mit einer der populären beinahe ganz zusammen, aber darum haben wir den bisherigen Weg doch nicht umsonst gemacht. Wir sind darauf gekommen, in der Vorstellung vom Göttlichen die Grundunterschiede zu suchen, aber jetzt ist uns die hier gefundene Eintheilung keine bloß theoretische mehr, sondern wir nehmen sie darum an, weil anderweitige Gegensätze, wenn sie auch nicht auf jenen sich reduciren lassen, doch mit ihm sichtlich zusammenhängen. Die weitere, jetzt hierher gehörige Untersuchung, wie auch die übrigen wesentlichen Elemente der religiösen Vorstellung sich in diesen zwei Hauptklassen verschieden gestalten müssen, übergehen wir hier, um noch die Frage über die **Eintheilung der natürlichen Religionen** selbst kurz zu beantworten.

Wie sind diese Religionsformen einzutheilen? Nach dem Grade, in welchem sie der Religion der schlechthin freien Geistigkeit sich annähern. Zu dieser ist zwar immer noch ein Sprung; durch quantitative Vergeistigung der

Naturreligion wird die theistische niemals erreicht: diese nachweisbare Wahrheit ist auch für uns der eigentliche Ausgangspunct bei der Frage über die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Offenbarung. Gleichwohl aber sind unter den natürlichen Religionen Unterschiede, welche sie in sehr verschiedenen Distanzen von der Geistesreligion erscheinen lassen. Es ist nämlich die erste Frage die, ob das Göttliche, sein Inhalt mag nun ein rein natürlicher oder ein natürlich-geistiger seyn, doch nicht wenigstens die Form des Geistigen an sich hat, als intelligente, frei wollende Persönlichkeit wirkt oder nicht. Wo das Letztere der Fall ist, da erscheint es immer auch als handelnd, und zwar in einer Reihe von Handlungen, d. h. mit der Personification sind wir auch in das Gebiet des Mythus eingetreten. Jene erste Klasse der Naturreligionen hat, wie keine wirklichen Personen, so auch keine göttlichen Geschichten — sie bilden keine Mythen. Haupteintheilung wäre also: die noch nicht mythologischen, die mythologischen [und dann die nicht mehr mythologischen] Religionen.

Die erste Abtheilung, die der noch nicht mythologischen Religionen, wird gebildet: 1) durch den Fetischismus, 2) das Schamanenthum, 3) den reinen Elementen- und Gestirndienst (der allerdings als solcher sich kaum mehr vorfindet, indem er meist in höhere Formen eingegangen ist). Höchste Stufe ist 4) die alte (vorbuddhistische) chinesische Reichsreligion.

Nach diesen treten wir in das große Gebiet der mythologischen Religionen. In ihnen ist die Dumpfheit und Starrheit der bisherigen Formen gebrochen; die Völker, denen sie angehören, sind geistig höher ausgestattet, entwickeln ein mannichfaltigeres geschichtliches Leben: die Erfahrungen des Menschen werden reicher, seine Zwecke vielseitiger, die Naturanschauung seelenvoller, gemüthlicher, dichterischer. Aber auch die Wahrnehmung der im Naturleben

sich bekämpfenden Kräfte ꝛc. wird schärfer, in des Menschen eigener Seele entwickeln sich einschneidende Gegensätze. Für diesen ganzen reicheren, aber schwerer zu bewältigenden Inhalt seines Bewußtseyns sucht jetzt der Mensch die religiösen Halt-, Einheits- und Versöhnungspuncte in der Anschauung einer Welt des Göttlichen und dem lebendigen Verkehr mit ihr. Darum können jetzt die ungeistigen oder unbestimmt geistigen Götterwesen der vorigen Stufe ihm nicht mehr genügen, sondern sie erhalten die bestimmte Form der geistigen Individualität a). So lange aber das reine Gottesbewußtseyn noch nicht entbunden, vielmehr noch auf wesentlich identische Weise in das empirische verflochten ist, werden wir in den Gestalten und Geschichten der Götter zunächst nur diejenigen Mächte zu sehen bekommen, von denen der Mensch in seinen verschiedenen Lebensbeziehungen abhängig ist, und zwar dieß bis auf den Grad, daß selbst die Gegensätze, in denen er sich bewegt, einen göttlichen Hintergrund und in einer Göttergeschichte ihre idealen Abbilder und Typen erhalten. Dieß der allgemeine Begriff dieser Stufe.

Unter diesen Religionen selbst unterscheiden sich aber deutlich zwei Gruppen. Entweder ist das Vorwiegende die religiös-poetische Auffassung des äußeren Naturlebens (Vergötterung der äußern Natur) oder es werden in den Göttergestalten und Geschichten vorzugsweise die verschiedenen Seiten des sittlich-geschichtlichen Lebens idealisirt und zu göttlicher Selbständigkeit erhoben (vergöttert). In den Völkern, denen die Religionen der zweiten Gruppe angehören, sind die höheren sittlichen Zwecke des menschlichen Lebens in Familie, Staat, Wissenschaft, geistiger Bildung überhaupt zum Bewußtseyn und zu höherer Durchführung gekommen und

a) „Religionen der geistigen Individualität" sind alle mythologischen Religionen. (Gegen Hegel.)

werden von ihnen religiös aufzufassen gesucht. So lange der Mensch aber überhaupt von der angeschauten Wirklichkeit auf unmittelbare, identische Weise zu der Gottesidee übergeht, wird der wahre Grundgedanke, daß das geistig-sittliche Leben nach seinen verschiedenen Seiten als eine göttliche Gabe anzusehen ist, wiederum sich zunächst darstellen in einer Vielheit oder Mehrheit von Götterwesen, die in diesem oder jenem Gebiete ihre Herrschaft ausüben, d. h. aus dem Polytheismus kommen wir auch hier nicht heraus. Nur werden, und darin macht sich ein höherer religiöser Drang geltend, die Götter auch hier so wenig als bisher sich rein coordinirt, sondern es werden höhere und niedere unterschieden, es wird ein geordneter Götterstaat gebildet werden, der vielleicht dem Einen höchsten Götterkönig und Göttervater unterthan ist. Auch welche Götter als die oberen, welche als die untergeordneten erscheinen werden, läßt sich im Allgemeinen aus dem Gesagten schon entnehmen. Auch die äußere, leblose und belebte, vegetative, seelisch empfindende und sich bewegende Natur hat in diesen Religionen noch ihre göttlichen Hüter und Bewahrer und birgt Göttliches in sich; aber diese bloßen Naturgötter werden jetzt in eine untergeordnete Stelle herabgedrückt: sie sind alte, überwundene, vom Throne gestürzte, in die Unterwelt verstoßene, oder nur genien-, dämonen-, zwerg- und elbenartige Wesen, welche in dem religiösen Bewußtseyn ziemlich in den Hintergrund getreten sind. Dagegen treten zwischen sie und die eigentlichen Götter Halbgötter und Heroen, welche sich aus der Menschlichkeit zu der göttlichen Würde der Unsterblichen hinaufgearbeitet haben.

In der ersten Gruppe der mythologischen Religionen ist voranzustellen die indische, die, von einfach-sinniger Natursymbolik beginnend, in einem durchgebildeten Naturpantheismus endigt (Vedenreligion, Brahmaismus). Die zweite Hauptform ist diejenige, welche wir der Kürze halber die vorder-asiatische nennen, wiewohl auch die cartha-

gische Religion darunter begriffen ist a). Gemein haben die darunter begriffenen Formen die Verehrung der lebenzeugenden Naturmacht unter der Form des Geschlechtsdualismus und angeknüpft an die bedeutendsten Gestirne, ferner im Cultus den Gegensatz der auf die Göttergeschichte bezüglichen Trauer- und Freudenfeste. Diese Religionen stellen dar das von den Gegensätzen des Naturlebens (Geburt und Tod; Entstehen und Vergehen) dahingenommene Naturbewußtseyn, das in der Göttergeschichte und der Götterverehrung nur seine eigene Zerrissenheit abbildet und so wenig darüber hinauskommen kann, daß es aus dem schmerzlichsten Gefühl der Vergänglichkeit des bloßen Sinnenlebens heraus nur wieder in grobe Sinnenlust sich zu stürzen weiß. Der Fortschritt der Naturreligion besteht aber hier darin, daß die Endlichkeit der Naturgötter anfängt, in das Bewußtseyn einzutreten; die Zerrüttung und Haltlosigkeit des religiösen Bewußtseyns selbst, so lange es nur der vergötterten Natur dient, kommt zu Tage. Der genannte Gegensatz ist es nun auch, den die ägyptische Religion auf ziemlich gleichartige Weise darstellt, sowohl in dem Hauptmythus der zwei Hauptgöttergestalten, als auch in dem ihnen geweihten Cultus, der gleichfalls den Gegensatz der Trauer- und Freudenfeste enthält. Hier ist aber nun der weitere Schritt gethan, daß jenseits des Schicksales der Vergänglichkeit und des Wechsels, worein auch der Gott hineingezogen ist, derselbe in der Schattenwelt ein fester begründetes Daseyn und einen wahrhaft sittlichen Charakter und Wirkungskreis erhält. Dadurch macht eben die ägyptische Religion den Uebergang zu der **zweiten Gruppe** derjenigen Re-

a) Eine vom Südostende des schwarzen Meeres an die Nordspitze des persischen Meerbusens gezogene Linie gibt ziemlich genau die Grenze an, von welcher westlich über Armenien, Chaldäa, Mesopotamien, Syrien, durch Kleinasien hindurch mit Cypern, Rhodus, Creta und mehreren kleineren Inseln sich im Alterthum Religionsformen hinziehen, die einen durchaus gleichartigen Typus an sich tragen.

ligionen, in welchen vorzugsweise der sittlich=natürliche Inhalt des menschlichen Lebens in der Götterwelt verkörpert ist. Den Charakter dieser Gruppe stellt am reinsten und vollendetsten dar die griechische Religion nebst der römischen. Sie entspricht in dieser zweiten Reihe der indischen in der ersten. Aber wie der in Vergötterung der äußern Natur wurzelnden natürlichen Religion die Gegensätze, welche das natürliche Leben durchziehen, in ihrer Schärfe als Gegensatz des Lebens und Sterbens zum Bewußtseyn kommen und in der Geschichte des Gottes abgebildet werden mußten, so muß sich jetzt zeigen, daß auch das sittlich=bestimmte Menschenleben nicht bloß auf der Oberfläche, sondern auch in seiner Tiefe von einem Gegensatze, und zwar dem des Guten und Bösen, eines lichten und finstern Princips ergriffen ist. Dieß im Wesentlichen der Standpunct der persischen Religion, welche darum den vorder=asiatischen Religionsformen der ersten Gruppe entspricht. Sie vollbringt aber zugleich in ihrem Gebiete etwas Aehnliches wie die ägyptische in dem ihrigen, indem nämlich jener natürlich=sittliche Gegensatz ebenso in einem Jenseits der Zeit, in der Zukunft für den Gott und den Menschen überwunden werden wird, wie in der ägyptischen der natürliche in einem Jenseits des Daseyns, dem Amenthes, überwunden ist; und zwar, wie dieß hier mittelst des göttlichen und menschlichen Todes geschieht, so dort durch die göttliche und menschliche sittliche That.

Schon die persische Religion bildet zu der rein geistigen Gottesidee einen gewissen Uebergang, wiewohl sie noch den Charakter der natürlichen Religion an sich trägt. Es sind aber noch zwei große Religionsformen übrig, in welchen der negative Uebergang zu einer der Gattung nach höheren Stufe gemacht wird: die altgermanische mit Einschluß der altnordischen und der Buddhismus. Jene nämlich ist zwar sonst ihrem Geiste nach am nächsten verwandt theils mit der altindischen, theils mit der griechischen,

nur weit weniger ausgebildet als beide, verdient aber wegen eines wichtigen Punctes die höhere Stelle, die wir ihr anweisen. Es ist dieß die hier deutlicher als sonst wo ausgesprochene Idee von der Endlichkeit der über die Natur und das getheilte sittliche Leben waltenden Götter — die Idee der sogenannten Götterdämmerung. Diese Idee hat hier einen weit höheren Sinn, als wenn andere Religionen, wie die ägyptische, phönicische, griechische (im Dionysosmythus ꝛc.) die Idee eines Untergangs oder Todes eines Gottes aufstellen; während in der letzteren nur das Spiegelbild des wechselnden Naturlebens vor uns liegt, haben wir in jener Idee ein Geständniß der Endlichkeit der Naturreligion überhaupt [a]). Sie ist die am meisten auf das Christenthum hin weissagende Religion, wie denn auch in den Völkern germanischen Stamms das Christenthum am meisten eine Heimath auf Erden gefunden hat. Die neue, wiedergeborene Welt, wo der alten Götter und ihrer Thaten nur noch wie eines vorübergeschwundenen Traumes gedacht wird und man nur noch zur Ergötzung die auf goldenen Tafeln mit Runen geschriebenen Thaten der Götter liest, hat den Germanen mit dem Eintritt des Christenthums aufzugehen begonnen. Was hier objectiv sich an der Götterwelt vollzieht, das vollzieht nach der subjectiven Seite hin der Buddhismus, der die Reihe der noch nicht monotheistischen Religionen schließt mit der vollkommenen Entgötterung der Welt und der Forderung an den Menschen, allem natürlichen Inhalt seines Bewußtseyns und Willens abzusterben. Der der natürlichen Religion und ihrer Auffassung des Göttlichen eigenthümliche Standpunct ist hier völlig verlassen, daher auch der Mythus aufhört und die Sage beginnt. Die Ueberwindung der Naturreligion ist aber nur

---

a) Am ehesten läßt sich vergleichen ein Zug in dem Mythus von Prometheus und die indische Idee des Pralaya oder Mahâpralaya, der großen Weltauflösung.

eine negative. Wir sind bis an die Schwelle eines höhern religiösen Lebens gekommen, aber in das Heiligthum selbst treten wir nicht ein. Die Welt ist entgöttert, aber sie ist nicht Offenbarung Gottes, sondern wesenloser Schein, und doch mitten in dieser Welt, in welcher der Götterberg Meru gesunken ist, erheben sich wieder die Stupas, welche Knochen vergötterter Menschen bergen. Es ist nicht Sünde und Uebel im Daseyn, sondern das Daseyn selbst ist vom Uebel. Das sinnliche Leben soll ertödtet werden, aber in dem Erlöschen erlischt auch das selbstbewußte sittliche Leben und Streben, und nur in diesem Erlöschen ist die höchste Erlösung zu finden, nur so kann diese Religion erlösen, die sich als eine Religion der Erlösung ankündigt. Es ist wohl eine Religion, die die Welt verleugnet, aber sie leugnet Gott: sie hat keine Götter mehr, aber noch keinen Gott; sie hört da auf, wo die wahre Religion erst anfängt. Sie ist Religion der rein negativen Erlösung a).

Von dieser Religion kann aber gleichwohl für die Betrachtung der unmittelbare Uebergang gemacht werden zu der oben aufgestellten zweiten Hauptklasse der Religionen, in welcher erst Religion im strengen Sinne des Wortes zu finden ist. Den letztgenannten zwei Formen, dem altgermanischen und buddhistischen Glauben, weisen wir jedoch zwischen der Natur- und der Geistesreligion eine Mittelstellung nicht in dem Sinne an, als ob die letztere aus der erstern sich von selbst herausbilden könnte oder jemals herausgebildet hätte, sondern nur darum, weil sich in ihnen die Selbstauflösung und innere Nichtigkeit der Naturreligion

a) Wir beziehen uns hier auf die Grundgedanken des Buddhismus, wie sie Burnouf zum ersten male aus der ältesten buddhistischen Büchersammlung, dem nepalesischen Tripitaka herausgestellt hat. (Burnouf, Introduction etc. Paris 1844.) Als Volksreligion und s. v. v. Kirche ist der Buddhismus in Indien, Tibet und China freilich wieder ins gemeine Heidenthum zurückgesunken.

am deutlichsten darstellt, weil das schlechthin Unbefriedigende des heidnischen Standpunctes in ihnen auf eine mehr oder weniger klare Weise zum Bewußtseyn gekommen ist. Das Bewußtseyn eines Mangels in religiösen oder sittlichen Dingen schlägt aber in den freudigen Besitz des den Mangel ergänzenden Gutes so wenig von selbst um, als der Hunger von selbst zur Sättigung wird. So hat denn auch keine heidnische Religion, wenn sie auch bis zu ihrer Auflösung die reichste Entwickelung durchmachte, die wahrhaft geistige Gottesverehrung aus sich zu erzeugen vermocht, und der Buddhismus, diese letzte Frucht einer reichen Entwickelung des unter den heidnischen Völkern religiös begabtesten Volkes, stellt uns, indem Tod und Vernichtung sein erstes und letztes Wort ist, nur diese Unfähigkeit des Heidenthums, die wahre geistige Religion zu erringen, in einem großen Bilde vor Augen. Naturreligion, Heidenthum ist und bleibt die Religion, welche der Menschheit, sofern „Gott sie ihre eigenen Wege gehen läßt", natürlich ist, und sie würde, sich selbst überlassen, darin verkommen. Mit Recht besaß daher der Glaube und die Gemeinde, welche eine geistig-sittliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott zum Mittelpunct hat, von Anfang an die Gewißheit, geoffenbart und göttlich gestiftet, durch lebenweckende Thaten und gewisse Zeugnisse Gottes selbst ins Daseyn gerufen worden zu seyn und im Daseyn erhalten zu werden. Insofern fällt unsere Grundeintheilung, wie wir jetzt erst bemerken können, allerdings auch mit der andern in natürliche und geoffenbarte Religion zusammen und es bleibt nur noch übrig, das unterscheidende Wesen dieser zweiten Klasse im Allgemeinsten zu bezeichnen und die Unterschiede namhaft zu machen, welche etwa innerhalb ihrer wieder eine Stufenabtheilung begründen.

Der Grundunterschied von den Naturreligionen liegt darin, daß die Verschlingung und Vermischung der Gottesidee mit der Natur hier gebrochen ist und jene in ihrer rein übernatürlichen und überweltlichen Geistigkeit heraus-

tritt. Damit hat sowohl die innere Endlichkeit als die äußere Vielheit der Götterwesen, welche Folge jener Vermischung war, ihre Endschaft erreicht: der Gott, der ohne irgend welches Substrat seines Bewußtseyns Geist, Ich schlechthin ist (Jhvh), ist eben als solcher der Unendlich-vollkommene und Eine. Dabei ist er jedoch nicht bloß die dunkle Stelle, welche jenseits der Welt übrig gelassen, und in deren Gedanken das Weltbewußtseyn ausgelöscht wird, sondern er ist als das Urich auch der schlechthin productive, darum schöpferische und weiterhin heilige Wille, der die Körper- und Geisterwelt durch seine freie That gesetzt hat, in ihr mit seinem Geiste gegenwärtig und wirksam ist und durch denselben besonders mit den Menschen Gemeinschaft stiftet, unter ihnen die wahre Religion wirkt. Letzteres selbst thut er jedoch nicht auf mechanische, sondern wieder auf geistige Weise, die Freiheit weckend, die Entwickelung der von ihm gewirkten Lebensanfänge und die weitere Darstellung derselben im menschlichen Daseyn der Freiheit anheimgebend, welche so selbst die Form werden soll, unter der eine Gottesherrschaft, ein Gottesreich in der Welt zu verwirklichen ist.

In diesen Grundgedanken der biblischen Religion — denn diese ist es, von der wir reden — hat nun erst das religiöse Gefühl den Gegenstand gefunden, den es unbewußt in allen andern Religionen intendirt, ein schlechthin Ueberweltliches, zu dem aber doch von jedem Puncte der Welt gleichsam eine Linie gezogen und eine Brücke geschlagen werden kann. Indem es den Gott ergreift, der, über alles Daseyende übergreifend, dennoch in alles Daseyn lebendig eingreift, kann es sich über die verschiedensten Lebensmomente ausbreiten, ohne deßhalb, wie im Heidenthum geschieht, die höchsten Beziehungspuncte, an denen es haftet, zu wechseln und dadurch seine Innigkeit, Wahrheit und Harmonie einzubüßen. Indem ferner das vorstellende und denkende Bewußtseyn des Menschen, der auf dieser Stufe der Religion steht, sich zu Gott erhebend, ihn von

allem bloß Empirischen scheidet, hört es selbst auf, ein bloß empirisches zu seyn. Endlich ist die Befreiung zu der reinen Gottesidee Befreiung wie des Denkens, so auch des Wollens von der Uebermacht des empirischen Weltbewußtseyns und weltlichen Treibens, in dem der Mensch der Naturreligion gebannt liegt; Gegenstand und Form des Wollens wird auf eine unendlich höhere Stufe gehoben. Erst hier, wo der Mensch Gott hat, hat er sich selbst und weiß, was er anbetet und was er wollen soll. Die wahre sittliche Freiheit und sittliche Gebundenheit an Gott, der reine Wille und das reine Willensgesetz, die göttliche Heiligkeit, die reine Willenshingabe an Gott (der Glaube), der scharfe Begriff der menschlichen Sünde, die Idee des ewigen Lebens, und was an dem Allem weiter hängt, treten erst hier ein; sie sind den Religionen der ersten Klasse fremd; denn erst hier ist die Voraussetzung dazu in der Gottesidee gegeben.

Den Naturreligionen gegenüber ist die Offenbarungs- oder Geistesreligion in allen wesentlichen Puncten nur Eine; ja sie ist dieß im Grunde auch in sich selbst. Gleichwohl stellt sie sich in einer Reihe von Stufen der Reife dar, von denen wir alle früheren als Religion des alten Testamentes zusammenfassen und sie so von der letzten vollendenden Stufe, dem Christenthum, unterscheiden.

Was nämlich Religion im engern Sinne heißen muß, hat das alte und neue Testament gemeinsam: es ist die durch den Glauben vermittelte, den ästhetischen, theoretischen und praktischen Menschen über die Natur und sich selbst erhebende Gemeinschaft mit dem heiligen, reingeistigen Gott. Ein Fortschritt findet innerhalb des alten Testaments und vom alten zum neuen Testament statt nur erstens in Hinsicht auf die göttlichen Erweisungen, durch die jene Gemeinschaft in ihrem Bestande erhalten und in ihrer Intensität gesteigert wird, zweitens in dem menschlichen Bewußtseyn über das, was durch jene Gemeinschaft ursprüng-

lich, so wie durch die [illegible] und fördernden göttlichen Erweisungen gesetzt ist, [illegible] religiösen Lehre, drittens in der Verwirklichung eines vom religiösen Glauben und Erkennen bestimmten Einzel- und Gemeinschaftslebens.

Der Unterschied des Christenthums von der alttestamentlichen Religion ist nun keineswegs zunächst im zweiten Puncte, der Lehre, zu suchen, wo die unlebendige Betrachtungsweise ihn vor Allem zu suchen pflegt. Denn über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zum Menschen, über die Güter, welche in der Gemeinschaft mit ihm enthalten sind, so wie die Anforderungen, welche diese Gemeinschaft an den Menschen macht, und die Hindernisse, welche bei ihm der Verwirklichung jener Anforderungen im Wege stehen, hat das alte Testament ein immer mehr sich vertiefendes und erweiterndes Bewußtseyn und stellt dieses Bewußtseyn auf eine für alle Zeiten, auch die christliche, classische und normative Weise in seiner Lehre und seiner Lyrik heraus. Das Werk Christi in dieser Hinsicht bestand hauptsächlich darin, die prophetische Religionsauffassung, deren Verständniß und Kraft im Nomismus und äußeren Kirchenthum untergegangen war, neu zu beleben a). Das Unterscheidende des Christenthums liegt vielmehr hauptsächlich in dem dritten der genannten Puncte, nämlich in der neuen Art, ein von der Gemeinschaft mit Gott durchdrungenes Einzel- und Gemeinde-

a) Indem Christus lehrt, daß Gott die Liebe, daß er Geist sey, und indem er die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit fordert, im Gegensatz zu einem bloß äußerlichen und gesetzlichen Dienst u. s. w., macht er nur den aus dem Mosaismus entwickelten Prophetismus wieder geltend, der in dem zur Gelehrten- und Priesterreligion gewordenen Judenthum seiner Zeit beinahe völlig brach lag. In ähnlicher Absicht, um nämlich das (im Christenthum erhaltene) rein religiöse Wesen des alten Testaments aus dem gesetzlichen und institutionellen, in dem es beinahe untergegangen war, herauszuschälen, geht hernach Paulus hinter den Mosaismus zurück, indem er seine Lehre vom Glauben (in dem seine ganze Lehre vom Christenthum befaßt ist) an die Person Abraham's anknüpft.

leben zu erzeugen. Ein solches zu verwirklichen, hatten sich bis dahin in Israel Einzelne und das ganze Volk vergeblich abgemüht. Das „heilige Volk" und der vollendete, heilige König desselben war nur Forderung, Ideal geblieben. Diesem Zustand will das Christenthum ein Ende machen: das Ideal tritt in die Wirklichkeit; Jesus erklärt sich für jenen König und bewährt sich als solchen in seinem sündlosheiligen Leben, das er selbst mit Aufopferung seiner Person Anderen zur Erzeugung eines ähnlichen mittheilt. Die um ihn sich sammeln, ihm als dem Könige (Messias) und dem Haupte der Menschheit im Glauben und Liebe anhangen und was ihnen abgeht, durch ihren Zusammenhang mit ihm ergänzen lassen, bilden diese neue Gemeinde, die auch, wie sich schon aus ihrer Erzeugungsart ergibt, in den Schranken eines Volkes nicht mehr eingeschlossen seyn kann. Das Christenthum ist daher nicht neue Religion, sondern die auf Grundlage der alten Religion durch den Glaubensanschluß an Jesum als den Christ und das Haupt der Menschheit sich vollendende Gottesgemeinde. Der einzige neue Lehr- oder Bekenntnißsatz, der Christenthum von Religion des alten Testaments unterscheidet, ist in der That nur der, daß Jesus der Christ sey. In dieser Erscheinung Christi wird dann — um auch noch den ersten der oben genannten Puncte zu erwähnen — die letzte und höchste Erweisung Gottes, ja die Gegenwärtigkeit Gottes selbst erkannt. Dieß sind die wesentlichen Puncte, welche die Eintheilung der Geistes- oder Offenbarungsreligion in die genannten zwei großen Formen begründen.

In die bisherige Eintheilung ist der Islam noch nicht eingefügt. Bei unserer Betrachtung der Religionen, wo sie als vollendete Formen aus ihren geschichtlichen Zusammenhängen herausgehoben, nach ihrem inneren Wesen geordnet werden, läßt er sich auch in der That nur anhangs-

weise nach Darstellung der Religion des alten Testaments und des Christenthums anfügen, wie auch sonst meist bei der religionsphilosophischen Betrachtung geschieht. Dieß hat den guten Grund: seine geschichtliche Wichtigkeit ist unverhältnißmäßig größer als sein innerer Gehalt. Vermöge seines Monotheismus und der ausgesprochenen Feindschaft wider die Naturreligionen gehört er allerdings unserer zweiten Hauptklasse an, kann aber als selbständige und originale Bildung, namentlich als Offenbarungsreligion nicht angesehen werden. Vielmehr hat er von Anfang an durchaus einen critisch-eklektischen Charakter; seine Stärke ruht darum auch vorzugsweise im polemischen Verfahren wider Heidenthum und Vielgötterei (deren auch die christliche Kirche beschuldigt wird); ist ihm die Polemik, d. h. hier der Krieg, unmöglich gemacht, so ist ihm der Lebensnerv abgeschnitten; hat sich die kriegerische Glaubenswuth aufgezehrt, so bleibt nur die Schlacke materialistischer Sinnlichkeit und träger Passivität zurück. Die allgemeinsten Wahrheiten der Offenbarungsreligion, zunächst des Judenthums, von ihren lebendigen Zusammenhängen und der sie versiegelnden Offenbarungsgeschichte losgerissen, zum Ersatz dafür mit nationaler Färbung angethan und mit phantastischem, aus verschiedenen Religionsquellen geschöpften Beiwerk versetzt — das ist der Muhammedanismus. Nur die Kehrseite des kritisch-polemischen Charakters ist der dogmatisch-statutarische: Muhammed ist der einzige Religionsstifter, der als solcher schriftstellert; die prätendirte Offenbarung tritt sogleich als Buch auf. — Den Islam können wir somit nur als eine niedere Abart oder, wenn man will, als Abklatsch der Offenbarungsreligion ansehen, ohne tieferen und eigenthümlichen geistig-sittlichen Lebensgrund. Daher auch am Islam das Leben der von ihm beherrschten Völker absterben kann, während dieß bei dem Christenthum nicht möglich ist. Denn wenn ein christliches Volk seinem Untergange entgegengeht, wie es beinahe bei

dem deutschen den Anschein hat, so stirbt es niemals am Christenthum, sondern immer nur am Mangel des wahren Christenthums, welches jedes ersterbende Leben zu verjüngen die Kraft in sich trägt.

2.

Ueber das Evangelium Marcion's und sein Verhältniß zum Lukas-Evangelium.

Von
G. Fr. Franck, Diakonus in Schorndorf.

Diese Frage ist durch die neueste Kritik abermals lebhaft angeregt und in der Weise Eichhorn's entschieden worden. Hatte es bisher den Anschein gehabt, als seyen die luftigen Hypothesen, welche das abgelaufene Jahrhundert auch in diesem Gebiete auf den Markt gebracht, längst abgeschätzt und verworfen: so hat der Umschwung, welcher durch die moderne kritische Schule auf dem Boden der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft hervorgerufen worden ist, auch den in der Ueberschrift bezeichneten Punct berührt, und wenn auch die Wortführer dieser Schule in einzelnen untergeordneten Fragen noch nicht ganz einig geworden sind, so stand ihnen doch bis vor Kurzem so viel fest, daß die herkömmliche Ansicht irrig sey, und das sogenannte marcionitische Evangelium ebenso wie das Hebräer-Evangelium älter seyen, als die entsprechenden kanonischen Evangelien. Unser Matthäus und Lukas sollen auf der Grundlage jener ursprünglichen hebraisirenden und paulinisirenden Quellenschriften entstanden und im Interesse einer Versöhnung der entgegenstehenden judenchristlichen und heidenchristlichen Par-

teien bearbeitet seyn, auch den Charakter ihrer späteren Abfassung und ihrer conciliatorischen Tendenz deutlich an sich tragen.

Verfasser nachfolgender Abhandlung bedauert, daß ihm weder die Untersuchung Ritschl's noch die erst jüngst erschienene Schrift Hilgenfeld's zu Gebote stand; da jedoch die Hauptpuncte der Ansicht Ritschl's in die Abhandlung Baur's „über den Ursprung und Charakter des Lukas-Evangeliums" (theol. Jahrbb. 1846. 4. Heft) aufgenommen sind, so finden wenigstens jene mit dieser zugleich ihre Berücksichtigung und Erledigung. —

In derselben Zeitschrift hat sich jüngst Volckmar in entgegengesetzter Weise vernehmen lassen, und Verf. erklärt sich in der Hauptsache ganz mit seiner Ansicht einverstanden, doch wird der Inhalt der nachstehenden Arbeit auf den ersten Blick zeigen, daß sie unabhängig von dem genannten Gelehrten entstanden ist, da sie dem Wesentlichen nach schon 1847, gleich nach dem Erscheinen des baur'schen Aufsatzes und der schwegler'schen Geschichte des nachapostolischen Zeitalters, abgefaßt wurde. Inzwischen hat Volckmar eine eigene Monographie über das Evangelium Marcion's erscheinen lassen, welche nach ihren Details im Verlaufe der nachfolgenden Abhandlung, in ihren allgemeinen Grundsätzen und Resultaten aber am Schlusse derselben berücksichtigt werden wird.

„Wie das Hebräer-Evangelium zu unserem Matthäus, so verhält sich das Evangelium Marcion's zu unserem Lukas", mit diesem Orakelspruch Schwegler's (nachapostol. Zeitalter I. S. 260) können wir zur Erörterung des vielbesprochenen paulinisirenden Evangeliums übergehen. Haben wir aber in Beziehung auf das Hebräer-Evangelium darzuthun gesucht, daß die zuerst wieder von Schneckenburger schüchtern, neuestens von Schwegler mit gewohnter Keckheit ausgesprochene Ansicht irrig sey (Stud. u. Krit. 1848.

2. Heft, S. 369 ff.), so müssen wir das gleiche Urtheil auch über das den Namen Marcion's an sich tragende Evangelium fällen, selbst auf die Gefahr hin, von der modernen Kritik des Rückschritts beschuldigt zu werden.

Schwegler hat Recht, wenn er sagt, daß das Urtheil über Marcion's Evangelium wenigstens zum Theil abhänge von dem Vorurtheil über seine Person; muß aber auch der Opposition Marcion's gegen das kirchliche Zeitbewußtseyn und seiner Anknüpfung an die paulinische Theologie eine gewisse Berechtigung zugestanden werden, so ist doch nicht minder gewiß, daß er den paulinischen Standpunct aufs Extrem getrieben hat, und insofern tritt er von diesem Augenblicke an ganz in die Reihe derer, welche sich nicht scheuten, mit der größten Willkürlichkeit und Gewaltsamkeit die gangbaren Evangelien zu verwerfen und zu ändern oder neue zu schmieden. Wenn also Schwegler es zum Voraus für entschieden wahrscheinlicher erklärt, daß das marcionitische Evangelium eine der Quellenurkunden des Lukas-Evangeliums war, eine alte, in paulinischen Kreisen entstandene Aufzeichnung evangelischer Reden und Thatsachen, so zwingt uns dagegen die Analogie mit andern extremen Parteien zu der Annahme, daß es ein verstümmelter Lukas gewesen sey [a]). Schwegler rechnet dieses marcionitische Evangelium in die Reihe alter Diegesen, dergleichen der Verfasser des Lukas-Evangeliums in seinem Prologe erwähnt. Allein so fragmentarisch war das genannte Evangelium keineswegs, sondern man findet darin nach Tertullian (contra Marcion. 4, 7.) dieselbe Geschichte in derselben Ordnung, mit

a) Volckmar will zwar den Ausdruck „Verstümmelung“ zurückweisen (Evang. Marcion's, S. 266), „weil Marcion bei allen Loslösungen dennoch einen gewissen, wenn auch eigenen Zusammenhang bewahrt habe“. Allein es kann nicht bestritten werden, daß das willkürliche Ausschneiden wichtiger Stücke, die gewaltsame Aenderung des ursprünglichen Sinnes und die künstliche Bildung eines eigenen Zusammenhangs mit vollem Recht jenen Namen verdienen.

denselben Worten wie in unserem dritten Evangelium, es war also mit Einem Worte ein Ganzes. Schwegler schickt den Satz voraus: die Annahme einer Verstümmelung des Lukas entbehre aller innerlichen Haltung und Durchführbarkeit, sie verwickle sich in unzählige Widersprüche und Unzulänglichkeiten, so daß man beim ersten Versuch, die Eigenthümlichkeiten des marcionitischen Evangeliums daraus zu erklären, davon abstehen müsse (S. 263), und Baur (a. a. O. S. 458) behauptet, Schwegler habe für diese Ansicht eine Reihe sehr augenscheinlicher Beweise beigebracht, auch sey dieselbe durch Ritschl (in seiner Schrift über das Evangelium Marcion's und das kanonische Evangelium des Lukas) in weiterem Umfange begründet und ausgeführt worden. Beide Gegner der bisherigen Ansicht haben das Verfahren Hahn's zur Begründung der Verstümmelungshypothese als ein völlig principloses nachgewiesen. Die Instanz nun, welche Schwegler gegen die herkömmliche Meinung geltend macht, ist keine andere als die, worauf sich schon Chr. Schmidt in seiner Einleitung und Eichhorn beriefen: daß nämlich Marcion oft das, was ihm seinem System nach im dritten Evangelium hätte mißfällig seyn müssen, beibehalten und dagegen Solches, was ihm nur zusagen konnte, gestrichen haben würde. Hierauf können wir zunächst mit de Wette antworten (Einleitung ins N. T. 4. Aufl. S. 112), daß „ein Theil der Abweichungen des marcionitischen Textes als solche, die dem antijudaistischen System des Häretikers dienten, theils von selbst erscheinen, theils von dessen Widerlegern nachgewiesen werden." Wenn wir nun auch zugeben müssen, daß bis jetzt noch Manches von dem, was Marcion ausgelassen, und Mehreres von dem, was er beibehalten hat, unerklärt bleibt, daß also keine Folgerichtigkeit in seiner Bearbeitung zu erkennen ist, so dürfen wir nur nicht vergessen, daß wir Marcion's System und Meinungen nicht vollständig kennen, und daß er sich, wie Tertullian nachweist, in Beziehung auf die beide-

haltenen Stücke mit besondern Erklärungen behalf. Erscheinen uns diese auch meistens als höchst unnatürlich, dem klaren Augenschein widerstrebend, oft ans Unglaubliche streifend (Schwegler, S. 271), so mußten sie doch ihm selbst nicht so vorkommen, wie denn die Exegese in der alten (und neuen) Zeit häufig mit der größten Willkürlichkeit gehandhabt wurde. Sagt man aber, Marcion hätte diese widerstrebenden Stellen am liebsten ebenfalls, wie so viele andere, gestrichen, statt zu dem halben Mittel einer künstlichen Interpretation zu greifen, oder umgekehrt, er hätte auch die andern, welche er gestrichen hat, eben so gut durch Umdeutung unschädlich machen können, so ist darauf zu bemerken, daß sowohl das Streichen als das Deuten seine Grenzen hatte. Jenes, denn er konnte doch nicht geradezu Alles abschneiden, wenn er noch ein Evangelium unter der Hand behalten wollte; dieses, denn z. B. die Geburtsgeschichten und dergleichen konnten nicht durch Umdeuten einzelner Stellen mit den Grundsätzen seines Systems vereinigt werden, weil die Opposition gegen dasselbe durchweg in den ganzen Gang der Erzählungen verflochten ist. Daß er dagegen Manches beibehalten hat, was seinem System gleichfalls zuwider war, dieß geschah, wie Tertullian berichtet, theils um desto unparteiischer zu erscheinen, theils weil er diese Stellen gerade zu Gunsten seines Systems zu deuten wußte. Aber eben das erklären Schwegler und Baur für einen Grundfehler, daß man den Tertullian und Epiphanius, die doch nur von unkritischen und unhistorischen Voraussetzungen ausgehen, als classische Zeugen noch gelten lasse. Muß man nun auch bekennen, daß Hahn in dieser Beziehung allzu leichtgläubig gewesen ist, so verhält sich dagegen die neueste Kritik zu skeptisch oder vielmehr zu leichtgläubig im Interesse Marcion's. Tertullian macht doch gegen diesen nicht bloß das Recht der Präscription und die Auctorität der Kirche geltend, er urtheilt nicht bloß nach einer Vergleichung des marcionitischen Codex, den er in Händen

hatte, mit dem kirchlichen des Lukas, sondern er gibt aus den Antithesen Marcion's die Gründe an, wodurch derselbe bewogen wurde, sich für das Evangelium Lucä zu entscheiden. Nach Tertullian (4, 3) war Galater K. 2. die Hauptstelle, an welche sich Marcion hielt (wie die neueste Kritik) und woraus er durch eine falsche Erklärung das herleitete, was er den Aposteln und den ihnen zugeschriebenen Evangelien zur Last legte. Daß Marcion wirklich vom Brief an die Galater ausging, sieht man auch aus der Stellung, welche er demselben in seinem Kanon gab. Es war demnach entschieden ein dogmatischer, nicht ein historischer oder kritischer Standpunct, auf welchen er sich gestellt hatte. Die übrigen Apostel waren in seinen Augen praevaricationis et simulationis suspecti usque ad depravationem evangelii, die Schriften derselben wurden durch jüdische Irrlehren entstellt, und das einzige wahre paulinische Evangelium selbst ward schon in der apostolischen Zeit durch jüdische Interpolationen verfälscht. Es blieb also dem Marcion nichts übrig, um in den Besitz dieses wahren und unverdorbenen Evangeliums zu gelangen, als daß ihm entweder ein glücklicher Zufall ein Exemplar aus der Urzeit in die Hände spielte, oder daß er selbst den Text von seinen Schlacken reinigte. Das Erstere ist an sich höchst unwahrscheinlich, da die sogenannte Urschrift von keiner andern Seite her auch nur genannt wird, auch sagt uns Tertullian nirgends, daß Marcion sich eines Fundes dieser Art gerühmt habe, er muß sich also nicht auf das höhere Alter seines Codex berufen haben; auch hätte Tertullian unmöglich so keck dem Marcion selbst die Aenderung zuschreiben können, wenn dieser sich lediglich auf historische Gründe gestützt und sich nicht vielmehr selbst für den emendator evangelii ausgegeben hätte. Für einen solchen erklärte er sich aber geradezu nach Tertullian 4, 4. Zwar beruft sich Schwegler (S. 278) auf die Doppelsinnigkeit des Wortes εὐαγγέλιον, Marcion habe allerdings ein Verbesserer des Evangeliums

seyn wollen, nämlich ein Reiniger des Christenthums, der evangelischen Geschichte überhaupt, von den trübenden Beimischungen des Judenthums, nicht aber, wie man die Worte mißverständlich auffassen könnte und wie sie Tertullian in seiner Consequenzmacherei interpretire, ein Verbesserer des kanonischen Lukastextes. Allein wenn auch Tertullian das Wort evangelium in weiterem Sinne gebrauchte, so war doch dabei das schriftliche Evangelium immer zugleich eingeschlossen [a]), und von selbst verstand es sich, daß Marcion, wenn er sich zum emendator evangelii aufwarf, auch sich über die Urkunden der evangelischen Geschichte ein Recht anmaßte. Dieses behauptet auch Tertullian ausdrücklich mit bestimmter Beziehung auf das dritte Evangelium (4, 4): Si id evangelium, quod Lucae refertur, penes nos ipsum est, quod Marcion per antitheses suas arguit ut interpolatum a protectoribus iudaismi ad concorporatinem legis et prophetarum, qua etiam Christum inde confingerent etc. Diese Stelle lautet so urkundlich und quellenmäßig, daß wir keinen Grund haben, ihre Geltung anzuzweifeln. Da nach Marcion's Meinung die Evangelien durch jüdische Irrthümer entstellt waren, so wollte er das Urchristenthum wiederherstellen; es mußten also die übrigen Evangelien, als von Judenaposteln verfaßt, zurückgewiesen und dasjenige, welches noch am ehesten für ein paulinisches gehalten werden konnte, wie es auch in der Sage dafür galt, gereinigt werden. Daß aber Marcion den Namen des Lukas seinem Evangelium nicht vorsetzte, sondern es nur *τὸ εὐαγγέλιον* schlechtweg nannte, kann uns nicht befremden; auch haben wir kein Recht, mit Schwegler diese Namenlosigkeit mit als ein Zeugniß für seine Ursprüng-

a) Dieß sieht man auch aus der Stelle bei Orig. contra Cels., L. II. §. 27: *μεταχαράξαντας τὸ εὐαγγέλιον ἄλλους οὐκ οἶδα, ἢ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος κ. τ. λ. Τοῦτο δὲ οὐ τοῦ λόγου ἐστὶν ἔγκλημα, ἀλλὰ τῶν τολμησάντων ῥᾳδιουργῆσαι τὰ εὐαγγέλια.*

lichkeit anzusehen (S. 280. 281), vielmehr sollte dieses Evangelium eben dadurch ausgezeichnet werden, daß es als das einzige galt, das nach Pseudo-Origenes auf Christum selbst oder wenigstens auf Paulus zurückgeführt wurde, wie auch der echte Origenes (ad evang. Ioh.) bemerkt, daß die Marcioniten mit Berufung auf Galater 1, 7—9. (wo vom εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ die Rede ist) und Röm. 2, 16. (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου ἐν Χρ. Ἰησ.) aus dem Singular den Schluß gezogen haben, daß es nicht mehrere, sondern nur Ein wahres Evangelium gebe (vgl. auch Dial. contra Marcion. unter Origenes Werken: *M.* Ego aliunde evangelia falsa esse demonstro. Ait enim apostolus evangelium unum, vos autem quatuor dicitis). — Wenn nun Schwegler endlich die Instanz bringt, es wäre verkehrt und unsinnig, ja augenscheinlich erfolglos gewesen, wenn Marcion sich den exegetischen Einwürfen der Katholiker dadurch hätte entziehen wollen, daß er ein längst in kirchlichem Gebrauch befindliches, Jedermann zugängliches Evangelium nur ohne Weiteres verstümmelte und sofort für ursprünglich ausgab, so ist bekannt, daß sich dieses Unsinns viele Andere schuldig machten, indem sie die evangelische Tradition ganz nach ihren Systemen modelten und sogar eine Menge neuer Schriften fabricirten, welche sie für ursprünglich ausgegeben haben. Wir beschränken uns in dieser Beziehung darauf, nur zwei Puncte noch hervorzuheben: der eine betrifft den Marcion selbst, nämlich die gewiß nicht bedeutungslose Thatsache, daß derselbe mit seinem Evangelium erst hervortrat, nachdem er den Glauben der Kirche verlassen hatte und von seinem Vater ausgestoßen war. Daraus kann mit aller Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, daß Marcion zuvor, ehe er auf das Mißverständniß der Stelle im Galaterbrief gerieth, sich zu den gangbaren Evangelien bekannt habe, und dieß wird durch den Brief Marcion's, auf welchen Tertullian sich beruft, ausdrücklich bestätigt, wiewohl auf das Zeugniß desselben kein besonderes Gewicht

gelegt werden soll, da er allerdings auch untergeschoben worden seyn könnte. Der andere Punct, welcher beweist, daß man sich durchaus kein Gewissen machte, die Evangelien zu ändern, ist dieser, daß eben die Redaction des marcionitischen Evangeliums, welche Epiphanius und der falsche Origenes voraussetzen und bestreiten, schon viele Umgestaltungen und Abänderungen durchlaufen hatte. Tertullian wirft den Marcioniten vor: quotidie evangelium suum reformant, und Origenes behauptet dasselbe von den paulinischen Briefen, welche in ihrem Gebrauch waren: μέχρι τοῦ δεῦρο περιαιροῦσιν, ὅσα ἂν μὴ συντρέχοι τῇ αὐτῶν γνώμῃ. Wenn nun die Schüler Marcion's mit Aenderungen fortfuhren, so liegt gewiß der Schluß sehr nahe, daß der Meister damit angefangen habe, oder wenn dieser die allein echte Evangelienschrift durch die Gunst eines Zufalls überkommen hätte, müßten seine Anhänger sie nicht als ein unantastbares Heiligthum betrachtet haben? Niemand also kann ihnen das Recht gegeben, Niemand sie die Kunst gelehrt haben, die christlichen Schriften zu castriren und zu emendiren, als Marcion selbst. — Diese einzige Instanz ist unstreitig für sich schon entscheidend zum Urtheil über das vielbesprochene Evangelium, und die Orakelsprüche der neuesten Kritik können demselben keine Geltung erkämpfen, welche ihm von Hause aus nicht gebührt.

Durch die neuesten Untersuchungen von Ritschl und Baur aber ist die Frage über das Verhältniß des marcionitischen Evangeliums zum kanonischen Lukas noch genauer erörtert und zu einem bestimmteren Ziele fortgeführt worden.

Trotz aller Entschiedenheit, womit Schwegler auch über diesen Punct sich ausspricht, will er doch bei dem Mangel älterer und bei der theilweisen Unbrauchbarkeit späterer Quellen nur so viel behaupten, daß Marcion's Evangelium in keinem Fall ein verstümmelter Lukas gewesen sey, sondern eine von unserem dritten Evangelium unabhängige Evangelienschrift, das Positive aber, daß es geradezu Quelle

und Grundlage des Lukas gewesen, näher, daß der Verfasser des dritten Evangeliums es katholisirt und durch Beimischung judenchristlicher Stücke ein Gleichgewicht seiner Elemente herzustellen versucht habe, im Interesse einer Vermittelung zwischen der paulinischen und petrinischen Richtung, — diese weitere Annahme will er zwar im höchsten Grade für wahrscheinlich, doch nicht für streng erweislich halten (S. 260.). Bei diesem ungewissen Resultate aber kann die Kritik nicht mehr stehen bleiben, wenn sie einmal des Rechts ihrer Opposition gegen die herkömmliche Ansicht sich bewußt ist, da das marcionitische Evangelium und unser kanonischer Lukas doch in einem zu nahen Verwandtschaftsverhältniß zu einander stehen. Ritschl hatte daher von diesem Standpunct aus ganz Recht, wenn er eben darauf ausging, durch eine genaue Analyse des marcionitischen Evangeliums nachzuweisen, daß dasselbe als unabhängige Quellenschrift eben nur der Grundstamm unseres Lukas-Evangeliums seyn könne, das letztere also eine spätere Ueberarbeitung der ursprünglichen, kürzeren Schrift sey. — Die Merkmale nun, wodurch sich Ueberarbeitungen zu erkennen geben, seyen in den meisten Fällen Verstöße gegen den Zusammenhang mit den Abschnitten, zwischen welche oder in welche Fremdartiges eingeschoben sey, da ein Ueberarbeiter, welcher nicht das Ganze neu reproducire, sondern nur geringe Veränderungen und Vermehrungen anbringe, der Gefahr kaum entgehen könne, den Zusammenhang bisher gut geordneter Stücke zu zerreißen oder einander widersprechende Stücke neben einander zu stellen. Demnach werden die Abschnitte des Lukas, welche in Marcion's Evangelium gefehlt haben, darauf angesehen, ob sie gut in den Zusammenhang passen, oder ob sie nicht vielmehr das Gepräge an sich tragen, von einem zweiten Ueberarbeiter herzurühren.

Dieses Kriterium ist jedoch offenbar sehr subjectiv, da bei jeder einzelnen Stelle darüber gestritten werden kann, ob sie sich in den Zusammenhang des Ganzen passend ein-

füge oder nicht. Wenn aber auch die Beweisführung über die Zusammenhangslosigkeit unseres kanonischen Lukas richtig ist, so beweist sie doch das gerade Gegentheil von dem, was daraus gefolgert wird; denn der Satz steht fest, daß ein Autor, der es so ganz an allem Zusammenhang fehlen läßt, gewiß nicht der Ueberarbeiter ist. Ueberdieß verwickelt sich die Kritik hier in einen Widerspruch mit sich selbst, wenn sie auf der einen Seite dem kanonischen Lukas Zusammenhangslosigkeit zuschreibt, auf der andern ihm eine bis ins geringste Detail gehende Tendenz und Berechnung unterschiebt. — Baur selbst ertheilt zwar Ritschl in diesem Theile seiner Abhandlung das Lob, daß er sich als einen sehr gewandten und scharfsinnigen Kritiker gezeigt und den Beweis seiner Behauptung im Ganzen auf eine befriedigende Weise geführt habe, doch gibt er zu (S. 460.), es liege in der Natur der Sache, daß unter den von Ritschl nach obigem Kanon behandelten Stellen ein ziemlich großer Unterschied sey. Bei manchen werde allerdings der Zusammenhang durch Weglassung der Worte, welche nach der ausdrücklichen Angabe der Kirchenväter bei Marcion gefehlt haben, klarer und natürlicher, bei andern aber sey dieß nicht in gleichem Grade der Fall, und ebenso gebe es auch solche, bei denen der Zusammenhang zwar durch Weglassung zu gewinnen scheine, dagegen aber der Umstand eintrete, daß man nicht mit Sicherheit wisse, wie Marcion's Text gelautet habe. Doch gibt Baur der Ansicht Ritschl's an vielen Orten Recht und theilt die Stellen, welche hier in Betracht kommen, in zwei Hauptklassen. Zu der ersten gehören solche Stellen, welche nach Baur (S. 467.) den Charakter von Interpolationen entschieden an sich tragen und theilweise dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, so fremdartig seyen, daß man kaum annehmen könne, sie haben schon ursprünglich zu demselben gehört. Allein gleich bei der ersten Stelle dieser Klasse zeigt es sich, wie unzuverlässig das Princip der ritschl'schen Untersuchung ist.

Marcion's Evangelium begann mit 4, 31—37., und dann folgte erst V. 16 ff. Werden, sagt Ritschl, diese Abschnitte so umgestellt und eben dadurch in ihr ursprüngliches Verhältniß zurückgestellt, so hebe sich dadurch von selbst die Schwierigkeit, daß V. 23. von γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ die Rede sey, ehe noch nach unserem Text etwas in Kapernaum geschehen war. Allein eben dieß ist uns ein deutliches Zeichen, daß die Umstellung der betreffenden Abschnitte erst von Marcion vorgenommen wurde, um die genannte Schwierigkeit zu beseitigen. Zudem hatte Marcion seinen guten Grund, das erste Auftreten des Herrn nicht nach Nazareth, sondern nach Kapernaum zu verlegen, da ersteres als die irdische Heimath Christi galt, die gnostische Theorie Marcion's aber nichts von einer irdischen Geburt und Erziehung des Erlösers wissen will. — Auch die Auslassung von V. 24. (daß kein Prophet in seinem Vaterlande willkommen sey), welche jedoch zweifelhaft ist, erklärt sich einfach aus der Absicht, das Unpassende dieses Ausspruchs hinwegzuräumen. (Man sehe die genauere Beleuchtung dieser Stelle bei Volckmar, Evang. Marcion's, S. 134 ff. S. 237 ff.)

Bei der Stelle 11, 29—32., wo Epiphanius die Worte V. 29: εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου bis πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε (V. 32.) als fehlend bezeichnet, stellt sich nach Ritschl mit Auslassung oben genannter Verse folgender Zusammenhang dar: nachdem Jesus die Zeichenforderung des Volkes abgewiesen, mache er sich selbst den Einwurf, daß er, wenn er wirksam seyn und ein Licht anzünden wolle, sich nicht verbergen dürfe, sondern offen auftreten müsse. Hierdurch werde er veranlaßt, den wahren Zweck seiner Thätigkeit V. 33. auszusprechen (οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν, οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν κτλ.), indem er zugleich zu dieser Bezeichnung seiner das Innere betreffenden Wirksamkeit durch denselben Ausdruck λύχνος überleite, der vorher mehr im Sinne

einer äußeren Wunderwirkung genommen sey. Auch Baur gesteht (S. 462.): wenn die Worte V. 33 ff. mit dem Vorhergehenden in Verbindung gebracht werden sollen, so schließen sie sich in dem angegebenen Sinne besser an *σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ* an, als an das weiter Folgende V. 30—32. Dieß ist jedoch in Anspruch zu nehmen, der Zusammenhang wird dadurch um nichts besser, auch wäre das bloße *σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ* zu abrupt (auch das angebliche Urevangelium [Matthäus] hat ja den Jonas), Marcion aber hat die anstößigen Verse weggelassen aus dem einfachen Grunde, weil ihm die Beziehungen auf das A. T. (Salomo, Jonas) nicht gefielen. Uebrigens bemerkt Baur selbst eben zu dieser Stelle, es sey schwierig, den Zusammenhang zum Kriterium des Ursprünglichen und Eingeschobenen bei einer Schrift zu machen, in welcher, wie dieß ganz besonders bei dem Lukas-Evangelium der Fall sey, so Vieles aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen und in eine bloß zufällige Verbindung gebracht sey. Der Zusammenhang zwischen der Verweigerung des Zeichens und der bildlichen Rede von *λύχνος* sey immer ein sehr unsicherer, und es sey kaum zu glauben, daß überhaupt beides ursprünglich in einem engeren Zusammenhang mit einander stand. Müsse man den Zusammenhang erst so künstlich suchen, so mache es keinen so großen Unterschied aus, ob auch noch eine Stelle, wie die V. 30—32. folgende, dazwischen stehe. — Wir haben hier ganz augenscheinlich einen Beleg zu der Erscheinung, von welcher Strauß (Leben Jesu. Aufl. 1. Bd. 1. S. 586.) treffend sagt, daß die körnigen Reden Jesu durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhang losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt und an Orten abgesetzt worden seyen, wohin sie eigentlich nicht gehörten. Finden wir diese Erscheinung häufig besonders bei Lukas, so ist uns dieß allerdings ein Beweis, daß wir eine secundäre Formation

der Sage vor uns haben, aber eben darum auch ein Zeugniß gegen eine spätere tendenzmäßige Ueberarbeitung, da ein Ueberarbeiter vielmehr bemüht seyn wird, die vorhandenen Fugen auszufüllen, den fehlenden Zusammenhang herzustellen. — Nach Baur (a. a. O., auch in seiner neueren, vielfach retractirenden Schrift „über das Evangelium Marcion's", S. 194. 223.) sollen die obigen Verse ganz das Ansehen einer Interpolation haben, wozu die Parallelstelle bei Matthäus leicht die Veranlassung geben konnte. Diese Vermuthung ist jedoch durch nichts begründet; die Parallelstelle bei Matthäus ferner konnte nicht leicht eine Einschaltung wie bei Lukas herbeiführen, da bei dem dritten Evangelium die Vergleichung mit Jonas eine ganz andere Wendung erhalten hat. — Die Verse 49—51. desselben Kapitels fehlten gleichfalls bei Marcion, und Ritschl will auch hier den bessern Zusammenhang auf Seiten des marcionitischen Evangeliums finden, während Baur (S. 463.) gesteht, daß hier kein so großer Unterschied zwischen Matthäus und Lukas sey, und daß auch kein solcher Mangel an Zusammenhang hier stattfinde, um aus dem Nichtvorhandenseyn der Stelle bei Marcion schließen zu müssen, sie habe ursprünglich gar nicht in diesem Zusammenhang stehen können. Vielmehr gebe sich die Stelle durch die mit *διὰ τοῦτο* (V. 49.) in jedem Falle sehr äußerlich gemachte Anknüpfung, besonders auch durch die eigene Erwähnung der *σοφία θεοῦ*, unter welcher nur Jesus verstanden seyn könne, so daß diese Jesu in den Mund gelegten Worte eigentlich eine auf seinen Ausspruch in Matthäus hinweisende Citationsformel seyen, deutlich genug wieder als eine Interpolation zu erkennen. — Allein es gilt auch hier, wie oben, daß die Zusammenhangslosigkeit an sich noch kein sicheres Kriterium ist; sonst müßte in Lukas, welcher der abrupten Stellen so viele hat, noch Manches als Interpolation betrachtet werden; auch das Verhältniß zu Matthäus entscheidet nichts; denn wenn doch der Voraussetzung zu-

folge der dritte Evangelist das Urevangelium, den Matthäus, benutzt hat, so konnte er wohl dazu kommen, die Worte bei Matthäus auf diese eigenthümliche Weise durch die σοφία τοῦ θεοῦ citiren zu lassen, ohne daß wir zur Vermuthung einer Interpolation unsere Zuflucht zu nehmen brauchen.

Warum aber Marcion diese Stelle wegließ, ist wieder leicht ersichtlich, weil 1) V. 49. als eine Citation aus dem A. T. erscheinen mußte, welche dem Gnostiker nicht genehm war; 2) weil die Propheten und der Tempel in einer Weise erwähnt werden, die ihm wieder nicht gefallen konnte.

Die Stelle 12, 6. 7. soll wieder unpassend seyn und besser fehlen, weil dadurch erst der richtige Zusammenhang hergestellt werde; man sehe nicht ein, sagt Baur (S. 464.) in Uebereinstimmung mit Ritschl, wie das, was V. 6. und 7. über die Sperlinge und Haare gesagt werde, zur Motivirung der Furcht vor Gott dienen solle, diese Verse seyen daher ein nicht bloß entbehrliches, sondern sogar störendes Einschiebsel. Allein sie sollen ja nicht zur Motivirung der Furcht vor Gott, sonden zur Motivirung des μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα κτλ. (4. V.) dienen, und so haben wir in der ganzen Stelle einen guten Parallelismus; in V. 6. und 7. wird V. 4. weiter begründet, in V. 8 ff. aber V. 5. Dagegen ist einleuchtend, wie Marcion V. 6. u. 7. wegzulassen versucht war, weil nämlich V. 7. (ἀλλὰ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἠρίθμηνται) im Widerspruch mit V. 4. (ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα) zu stehen schien.

Derselbe Fall ist bei 21, 16—18., wo V. 18. (καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται) das Gegentheil von V. 16. (θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν) zu seyn schien und daher von Marcion gestrichen wurde. Daß ein dogmatisches Bedenken für Marcion die Ursache des Streichens war, wie Volckmar neuerdings annimmt (S. 96.), ist zweifelhaft. Allerdings ist hier die Zusammenstellung

unpassend, und man kann nicht mit Volkmar durch eine abschwächende Erklärung des *θανατώσουσιν* helfen. Aber gewiß ist doch, daß dieser Mangel an Zusammenhang eher für die relative Ursprünglichkeit, als für eine spätere Ueberarbeitung unseres kanonischen Lukas spricht.

Lukas 13, 28. hat Marcion *δικαίους* statt *Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας*. Mit Recht, sagt Baur (S. 464.), mache hier Ritschl für Marcion's Lesart den bessern Zusammenhang geltend, denn nach dem Gang und der Anlage der ganzen Rede stehen als die Wenigen, welche durch die enge Pforte gelangen, den *ἐργάται τῆς ἀδικίας* passender als Abraham u. s. w. *πάντες δίκαιοι* gegenüber. Allein warum Marcion den allgemeinen Ausdruck *δίκαιοι* wählte, ist ganz klar; einmal schien dieß der einfachere Gegensatz gegen *ἐργάται τῆς ἀδικίας* (V. 27.), sodann war es ihm darum zu thun, die Erzväter und Propheten zu beseitigen. Auch die neuerliche Schutzrede Hilgenfeld's für das marcionitische *δικαίους* (theolog. Jahrb. 1853. Heft 2. S. 227 ff.) ist vergeblich. — Noch fremder, wird behauptet, sey dem Charakter der Rede der im gewöhnlichen Text folgende Gegensatz der verstoßenen Juden und der statt derselben in das göttliche Reich eintretenden Heiden. Allein dieser Gegensatz lag hier vielmehr ganz nahe zur Beseitigung der Ansprüche, welche die Juden in V. 26. auf das Reich Gottes machten (*τότε ἄρξεσθε λέγειν· ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας*).

Ebenso soll sich V. 31—35. von selbst als eine nicht am besten Orte gemachte Interpolation zu erkennen geben (a. a. O.), wogegen das oben Bemerkte gilt.

Noch entschiedener sey der Zusammenhang für den marcionitischen Text 16, 16—18. Die Erklärer, sagt Baur, verzweifeln hier ganz an der Möglichkeit der Nachweisung eines Zusammenhangs. Lese man aber mit Marcion statt *τοῦ νόμου* (V. 17.) *τῶν λόγων μου*, so sey der wohlge-

ordnete Sinn der Stelle dieser, daß das Gesetz sein Ende gefunden habe, aber den Worten des Herrn ewige Geltung bleibe, als deren Probe eben die neue Bestimmung über die Unauflöslichkeit der Ehe angeführt werde. Zwar nimmt Baur an dem Ausdruck τῶν λόγων μου κεραία selbst auch Anstoß, da der Ausdruck κεραία zwar für das geschriebene Gesetz, nicht aber für die λόγοι Jesu passe. Er erklärt jedoch diese Anomalie damit, daß überhaupt der Verf. des dritten Evangeliums dem νόμος den λόγος θεοῦ oder die λόγοι des Herrn substituire (dieß ist aber eine ganz unbewiesene Behauptung). Seyen so die Worte des Herrn ganz an die Stelle des Gesetzes getreten, so habe gar wohl (?) ihre unvergängliche Dauer mit dem sonst vom Gesetze gebrauchten Ausdruck bezeichnet werden können. Vielmehr aber weist uns schon dieser ganz unpassende Ausdruck κεραία τῶν λόγων darauf hin, daß hier wieder eine kritische Aenderung mit dem ursprünglichen Texte des Lukas vorgegangen ist. Es widersprach dem marcionitischen System, die ewige Dauer des Gesetzes zuzugestehen (wie Matth. 5, 17. 18.); darum verwandelte Marcion ungeschickt genug das νόμος in λόγοι. Allerdings fehlt es nun hier bei Lukas an Zusammenhang, allein der von Ritschl und Baur als probat erfundene Zusammenhang (Baur, S. 465.) paßt zwar für V. 16. 17., aber durchaus nicht für V. 18.; denn soll dieser Vers irgend einen Sinn und Nexus haben, so findet er ihn, wie aus der Parallelstelle des Matthäus und aus der Natur der Sache erhellt, allein darin, daß die schärfere Bestimmung über die Ehe eine Probe von tieferer Auslegung des Gesetzes ist. Auch von hier aus also ergibt sich die Willkürlichkeit der Aenderung des νόμος in λόγοι κυρίου. Aber auch die Hypothese Volckmar's (Ev. Marc. S. 212.), daß der ursprüngliche Text des Lukas τῶν λόγων τοῦ θεοῦ (Marcion τῶν λόγων μου) μίαν κεραίαν πεσεῖν gelautet habe, ist höchst willkürlich, wie seine idealisirende Deutung der jetzigen Lesart νόμος gezwungen.

Die andere Hauptklasse von Stellen bilden diejenigen, in welchen die Differenz größere Stücke betrifft, die für sich ein kleineres Ganze ausmachen. Diese sollen gleichfalls als Interpolationen anzusehen seyn, wenn sich auch nur so viel darthun lasse, daß sie eben so gut erst durch einen späteren Ueberarbeiter hinzugekommen, als durch Marcion hinweggeschnitten seyen (S. 468.). Allein dieses Princip ist offenbar höchst ungenügend, da die Kategorie der bloßen Möglichkeit in kritischen Dingen nichts entscheiden kann, und eben dadurch so viel Subjectives und Haltloses in das Geschäft der historischen Kritik gekommen ist.

Hierher soll zuerst die Kindheits=, Tauf= und Versuchungsgeschichte gehören (Kap. 1—4, 15.). Baur selbst sagt, daß dieser bei Marcion fehlende Abschnitt den scheinbarsten Beweis für die gewöhnliche Verstümmelungshypothese bilde. Das κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς Καπερναοὺμ (womit das marcionitische Evangelium begann) sey doch ein abgerissener und räthselhafter Anfang, über den man, wie es scheine, nur in Erwägung der Unvollständigkeit der vor uns liegenden Data hinweggehen könne (S. 469.). Allein die letztere Aeußerung des Kritikers ist so räthselhaft als jener Anfang des marcionitischen Evang., denn man kann eben über diesen sonderbaren Anfang nicht hinweggehen; auch sind die Data hierüber keineswegs unvollständig, sondern die Thatsache steht fest, daß die Vorgeschichte bei Marcion fehlte, und diese Thatsache darf nicht ignorirt, sondern sie muß erklärt werden. Die Erklärung jedoch, welche Baur gibt, kann nicht befriedigen und bezeichnet sich durch den schüchternen Ton, womit sie vorgetragen wird, selbst als eine unstatthafte. Man könne, meint er, wohl nicht ohne Grund sagen, daß schon der Verfasser des Evangeliums die Absicht hatte, Jesum gleich anfangs mit dem unmittelbaren Eindruck der Göttlichkeit seiner Er=

scheinung auftreten zu lassen (als ob dieß nicht auch die Tendenz der Vorgeschichte wäre), daher habe er Alles, was die Tradition seinem ersten wundervollen Auftreten in Kapernaum vorangehen ließ, übersprungen und ihn plötzlich dahin hinabgehen lassen (κατῆλθεν), wohin er freilich nur von einem andern Ort aus kommen konnte, dessen Erwähnung aber der sich und die Leser in mediam rem versetzende Verfasser nicht für nöthig erachtete. Auf diese Weise lasse sich der Anfang des Evangeliums als ein ursprünglicher, nicht erst von Marcion ihm gegebener rechtfertigen. Mit demselben Rechte, womit man behaupte, Marcion habe vermöge seiner Ansicht ein besonderes Interesse gehabt, diese Kapitel zu beseitigen, könne man dagegen behaupten, ein späterer Ueberarbeiter habe von seinem Standpunct aus das entgegengesetzte Interesse gehabt, diese Kapitel aufzunehmen und als Anfang des Evangeliums voranzustellen (S. 470.). — Allein diese Erklärung des κατῆλθεν ist jedenfalls unstichhaltig, denn fehlt das Vorangehende, so kann es unmöglich die gewöhnliche Bedeutung mehr haben, sondern es muß von einem andern Herabkommen, nämlich aus dem Himmel, verstanden werden. Allerdings sollte Jesus ganz mit dem unmittelbaren Eindruck seiner Göttlichkeit auftreten, dieß ist aber eben die doketische Ansicht des marcionitischen Systems. In keinem Falle jedoch läßt sich dieser Anfang des Evangeliums als ein ursprünglicher rechtfertigen, vielmehr gibt ja in den oben angeführten Worten Baur selbst zu, daß eine bestimmte Tendenz bei Weglassung der Vorgeschichte obgewaltet habe. Diese ersten Kapitel waren also schon da, und die evangelische Geschichte wurde durch Abschneidung derselben verstümmelt. Ist es nun glaublich, daß der Verf. des Evangeliums selbst dieß gethan habe, oder führt uns nicht auch hier Alles auf Marcion, der durch seinen Doketismus genöthigt war, die Vorgeschichte

wegzulassen, wenn doch das $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\beta\eta$ unmöglich in dem von Baur angenommenen Sinne verstanden werden kann a)?

Was die drei Parabeln betrifft, welche bei Marcion fehlten, so behauptet Baur, es lasse sich von keiner derselben sagen, Marcion habe an ihrem Inhalt so großen Anstoß nehmen müssen, daß er sich des Widerspruchs, in welchen sie mit seiner Ansicht kamen, nicht anders als durch gewaltsame Ausstoßung habe entledigen können (S. 470.). Die Parabel vom Feigenbaum (13, 6—9.) habe er ja nur auf die Juden beziehen dürfen, so hätte sie ganz seiner antijudaistischen Tendenz entsprochen. Allein die besondere Fürsorge und Fürbitte für das jüdische Volk, welche im Sinn dieser Parabel liegt, mußte doch dem judenfeindlichen Geiste des marcionitischen Systems zuwider seyn.

Die Parabel von den Weingärtnern (20, 9—18.) hätte, sagt Baur selbst, Marcion allerdings nicht dulden können, weil er keine früheren Offenbarungen Gottes anerkannte, aber er fragt, ob denn Marcion allen Zügen der Parabel eine so specielle, auf das A. T. sich beziehende Deutung habe geben müssen. Darauf ist jedoch einfach zu erwidern, daß diese Züge gar nicht unwichtig sind und keine andere Deutung zulassen.

Am wenigsten aber, sagt Baur, lasse sich begreifen, was ihn mit der Parabel vom verlornen Sohn so unzufrieden hätte machen sollen, und die Vertheidiger der Verstümmelungshypothese haben sich's vergebliche Mühe kosten lassen, das so bemerkenswerthe Fehlen dieser Parabel von ihrem Standpunct aus zu erklären.

Liegt es aber nicht auf der Hand, daß auch hier das marcionitische System mit der Stellung, welche dem älteren Sohne gegeben ist, und mit den Vorrechten der Erstgeburt,

---

a) Neuerdings hat denn auch Baur selbst in diesem Puncte seine frühere Hypothese zurückgenommen. Man vgl. die Exposition bei Volkmar a. a. O. S. 126 ff. 223 ff.

die ihm eingeräumt werden, sich nicht befreunden konnte? Vom einfach paulinischen Standpunct aus allerdings hatte die Parabel ihre gute Bedeutung, da dem Heidenthum in derselben eine Stellung angewiesen ist, welche ganz mit den sonstigen Grundsätzen des Paulus übereinstimmt. Die extreme Ansicht eines Marcion dagegen konnte die Prärogative des älteren Sohnes unmöglich billigen, daher wurde die Parabel verworfen.

Was endlich den Einzug in Jerusalem betrifft (19, 29—46.), so billigt Baur die Bemerkung Ritschl's, daß Marcion diesen Abschnitt deßwegen nicht gekannt habe, weil er in die ursprüngliche Anlage der Erzählung nicht passe. Der Einzug zeige deutlich die Absicht Jesu, als König der Juden aufzutreten, um das erwartete Reich zu eröffnen. Dieser Darstellung widerspreche aber V. 11. ausdrücklich (εἶπε παραβολὴν διὰ τὸ ἐγγὺς αὐτὸν εἶναι Ἱερουσαλὴμ καὶ δοκεῖν αὐτοὺς, ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι), da Jesus durch die dort eingeschaltete Parabel eben die Meinung, als werde jetzt die Gründung des göttlichen Reiches vor sich gehen, zu widerlegen gesucht habe. Baur sagt nun (S. 473.), aus den eigenthümlichen Zügen, welche Lukas der Parabel des Matthäus einverleibt und worauf er eine besondere Bedeutung gelegt habe (nach V. 11.), blicke unverkennbar die sehr entschiedene Absicht des Evangelisten hervor, der Einzugsscene in seiner Darstellung nicht nur keine Stelle einzuräumen, sondern statt derselben sogar Jesum mit dem gerade entgegengesetzten Charakter auftreten zu lassen. Denn während er bei Matthäus in der Weissagung des Propheten ausdrücklich als ein βασιλεὺς πραΰς geschildert werde, welcher mit allen Zeichen der Sanftmuth und Friedfertigkeit zur Tochter Zion's komme, stelle ihn dagegen die Parabel bei Lukas als einen ἄνθρωπος αὐστηρὸς dar, der ohne Schonung und Erbarmen die verdiente Strafe an denselben vollziehen wolle, zu welchen er unmit-

telbar darauf auf eine ganz andere Weise eingezogen seyn soll. Es lasse sich also hier so bestimmt als irgendwo behaupten, Marcion könne den in Frage stehenden Abschnitt in seinem Evangelium nicht vorgefunden haben, wenn man nicht annehmen wolle, der Verf. desselben habe es in seiner Darstellung auf den auffallendsten Widerspruch angelegt. — Allein dieser Widerspruch wird nur von der neuesten Kritik so auffallend gemacht. In der Parabel wird ja der ἄνθρωπος εὐγενὴς nicht als seinem Wesen nach αὐστηρὸς geschildert, sondern nur der Träge bezeichnet ihn so, um seine Saumseligkeit zu beschönigen.

Was sodann den Einzug des Herrn in Jerusalem betrifft, so sollte allerdings dadurch Christus als König der Juden proclamirt werden, aber eben nur im Sinne der alttestamentlichen Prophetie, und gerade wenn die Parabel vorhergegangen war, welcher Lukas die besondere Tendenz gibt, wie sie in V. 11. angegeben ist, so konnten die Jünger und die Juden um so weniger die Bedeutung des Einzugs mißverstehen. Der Herr wollte damit nur sich als den von den Propheten verheißenen König darstellen, und war weit entfernt, sich von dem Zusammenhang mit der alttestamentlichen Oekonomie loszureißen; auch das Evangelium Lucä hat nicht diese Absicht, sondern auch hier stimmt es ganz mit der paulinischen Anschauung überein, welche die Bedeutung des alten Testaments durchaus anerkennt. Nur eine extreme, ultrapaulinische Richtung, wie die des Marcion ist, mußte an der judaistischen Färbung, die der Einzug in Jerusalem an sich zu tragen schien, nothwendig Anstoß nehmen.

Aber es soll ja nach dem Zeugniß der Kirchenväter dieselbe Willkür, welche dem Marcion in Betreff des Evangeliums schuld gegeben wird, von ihm auch an den apostolischen Briefen begangen worden seyn! Ritschl zwar will bei der Unsicherheit und Unvollständigkeit der Angaben der Kirchenväter in diesem Puncte auf ein be-

stimmteres Resultat verzichten; Baur dagegen glaubt sich hiermit nicht begnügen zu können, sondern versucht den Marcion auch von diesem Verdachte vollständig zu reinigen, und allerdings, wenn man einmal das Evangelium desselben gegen die bisherige Ansicht gerettet hat, muß man geneigt seyn, auch das Ἀποστολικὸν Marcion's in Schutz zu nehmen. Aus dem vagen und unklaren Hin- und Herreden Tertullian's, wird gesagt (S. 475.), lasse sich unmöglich abstrahiren, worin denn in den Briefen des Apostels Paulus die angeblich so gewaltsamen Textveränderungen bestanden haben sollen. Die meisten Verstümmelungen und Corruptionen, welche dem Marcion zur Last gelegt werden, kommen bei unbefangener Betrachtung auf bloße Varianten zurück. Nur ein bestimmtes Zeugniß über eine bedeutendere Lücke des marcionitischen Kanons im Texte der paulinischen Briefe gebe es, nämlich die Versicherung des Origenes, daß Marcion die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs nicht gehabt habe. Allein eben hierin habe Marcion entschieden Recht, da die beiden Kapitel von der neueren Kritik ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach als unpaulinisch erkannt worden seyen. Entweder also haben jene beiden Kapitel damals noch gar nicht existirt, oder sie seyen von Marcion als ein unechter Bestandtheil der paulinischen Briefe ausgeschieden worden. — Es fragt sich jedoch eben, ob nicht die neuere Kritik in ihrem Urtheil über den Charakter und die Echtheit jener Kapitel (insbesondere des Kap. 15.) sich der marcionitischen Voreiligkeit schuldig gemacht hat; wenigstens kann die Argumentation, womit Baur das kritische Urtheil über diese Streitfrage feststellt, nicht für stichhaltig erachtet werden. Derselbe Grund, der den Marcion bewog, die beiden Kapitel wegzulassen, nämlich der Anstoß an der vorgeblich judaisirenden Tendenz von Kap. 15., soll auch bei der neueren Kritik die Entscheidung geben. Der Paulus aber, wie ihn Marcion und die moderne Kritik fingiren, der Heidenapostel, der allen Ju-

sammenhang mit dem Judenthum gänzlich abgebrochen hat, ist eben nicht der historische.

Baur behauptet, Ritschl habe in diesem Puncte der gewöhnlichen Ansicht noch zu viel eingeräumt, wenn er sich damit begnüge, den Vorwurf der Kirchenväter gegen Marcion als unwahrscheinlich auch in Betreff der paulinischen Briefe darzustellen, und sein Resultat darauf beschränke, daß das historische Material die vollständige Entscheidung der Frage nicht erlaube (S. 485.). Denn die überwiegende Wahrscheinlichkeit falle entschieden auf die den Kirchenvätern entgegengesetzte Seite. Tertullian, an den man sich hier vor allen anderen halten müsse, zeige sich auch hier als einen unzuverlässigen, in Voraussetzungen befangenen Gewährsmann. — Allein diese Ansicht ist offenbar nur das andere Extrem von der bisherigen. Wenn die Apologetik in Hahn dem Kirchenvater durchaus Recht gab, so soll er jetzt vor dem Forum der negativen Kritik durchaus Unrecht haben. Man kann nun zugeben, daß Tertullian in dogmatischen Voraussetzungen befangen war, aber daraus folgt nicht, daß er in dieser zunächst historischen Frage, bei welcher es auf einen Blick in den marcionitischen Codex ankam, kein unbefangenes Urtheil haben könne.

Soll aber Tertullian hierbei einen dogmatischen Zweck verfolgen, so dürfen wir doch gewiß nicht leugnen, daß auch Marcion, wie die übrigen Gnostiker und überhaupt das ganze christliche Alterthum, in kritischen Fragen nur von dogmatischen Voraussetzungen ausging; denn was dem Einen recht ist, das ist dem Andern billig. Hier aber soll Tertullian der befangene, Marcion allein der echte Kritiker seyn. Und doch hat es sich uns schon beim Evangelium ergeben, daß Marcion sein dogmatisches System überall zum Maßstab nimmt. Es ist jedoch keineswegs bloß Tertullian, der uns über das Ἀποστολικὸν Zeugniß ablegt, sondern auch Epiphanius stimmt bei, und, was die Hauptsache ist, auch Origenes, der auf dem Gebiete der

Kritik ein Urtheil hat, wie Wenige, nennt den Marcion einen Interpolator der evangelischen und apostolischen Schriften, wie auch Pseudo-Origenes (contra Marcion.) sagt: Profer Apostolicum tuum, licet maxima ex parte mutilatum sit.

Auf den Grund der bisherigen Untersuchungen über das marcionitische Evangelium fragt nun Baur bestimmter nach der Tendenz und dem Charakter des dritten Evangeliums. Er geht hierbei von der Voraussetzung aus, welche er durch das Obige begründet zu haben glaubt, daß das Evangelium aus zwei wesentlich von einander verschiedenen Elementen bestehe, aus einem ursprünglichen Stamme, zu welchem erst später durch eine andere Hand mehrere Stücke hinzugekommen seyen, und es frage sich daher, wie sich die beiden Bestandtheile des Evangeliums durch ihren ganzen Charakter von einander unterscheiden. Alles, was mit Recht als das paulinische Gepräge des Lukas-Evangeliums betrachtet zu werden pflege, könne zunächst nur in das ursprüngliche Evangelium gesetzt werden. Der Charakter des letzteren aber schließe sich uns erst tiefer auf, wenn wir die ihm zu Grunde liegende Gesammtanschauung von der Person und Wirksamkeit Jesu in ihrem Mittelpunct auffassen (S. 493. 494.). Dieselbe Ansicht über die Composition des kanonischen Lukas hat Schwegler ausgesprochen, wenn er als den eigenthümlichen schriftstellerischen Charakter desselben eine neutralisirende Zusammenstellung paulinischer und judaistischer Rede- und Erzählungsstücke bezeichnet, wobei das paulinische Element als Grundstock, das judaistische als eingeschaltet und hinzugefügt erscheine. Wenn auch durch diese Verwebung heterogener Stoffe der paulinische Grundcharakter des Evangeliums vermischt werde, so werde er doch andererseits dadurch wieder in den Vordergrund gerückt, daß den Stücken entgegengesetzter Art grossentheils auf dem Wege der Ueberarbeitung und freien Umbildung oder durch beigefügte Modificationen, die speci-

fisch judaistische Färbung genommen werde (S. 39.). Während im ersten Evangelium die entgegengesetzten Stücke nur mechanisch aneinander gefügt werden, seyen sie im dritten wo möglich zu einem organischen Ganzen verwoben; dem Redacteur des dritten Evangeliums wird daher eine weit größere schriftstellerische Gewandtheit zugeschrieben, als dem des ersten; er weiß nach der Ansicht der Kritik seine Tendenz bis ins Einzelnste hinein durchzuführen, und gibt sich eine ganz freie Stellung zum historischen Material. Auf dieselbe Weise urtheilt schon Zeller (über den dogmatischen Charakter des dritten Evangeliums, theolog. Jahrb. 1843. S. 87.): wenn auch Lukas noch überwiegend von der Tradition ausgehe, so behandle er diese doch bereits mit verhältnißmäßiger Freiheit, die Geschichte beginne bei ihm nicht bloß unwillkürlich, wie bei seinen Vorgängern, sondern mit künstlerischer Absicht zum bloßen Träger der Idee herabgesetzt zu werden.

So eignet sich denn Schwegler in Beziehung auf das Evangelium Lucä aus der Schrift des sächsischen Anonymus über die Evangelien die Worte an: „die Evangelienschreiber seyen keineswegs die einfachen, schlichten Fischerseelen, wofür man sie bisher angesehen habe, sondern sehr feine und zum Theil höchst gewandte und tiefsinnige Geister; kein einziges Wörtchen in ihren Schriften, auch nicht das unscheinbarste, sey ohne die bewußteste Absicht und einen ganz speciellen Sinn von ihnen gewählt": Worte, aus denen nur die bewußte oder unbewußte Ironie über die Tendenzspürerei der neuesten Kritik hervorblickt. Mit diesem Urtheil über die feine Kunst des dritten Evangelisten in der Composition des Ganzen und über seine Absichtlichkeit in der Darstellung des Einzelnen tritt nun aber in offenen Widerspruch das Zugeständniß Zeller's, daß die Verarbeitung der Quellen durch den Verfasser nicht in einer durchaus selbständigen Reproduction ihres Inhalts, mit bloß indirecter Quellenbenu-

tzung bestanden habe, daß wir keine freie Composition, etwa nach der Weise des vierten Evangeliums, erwarten dürfen, da der Verfasser bereits eine ausgebildete evangelische Tradition, in schriftlichen Denkmalen fixirt, vorfand (a. a. O. S. 67—69.). Ebenso spricht gegen jene Ansicht die Einräumung Schwegler's (S. 61.), daß im Evangelium keine innere Einheit herrsche, daß seine dogmatische Haltung unsicher sey, daß man nicht Alles und Jedes im dritten Evangelium aus dem Tendenzcharakter des Lukas erklären könne, sondern eine gewisse Zufälligkeit und Absichtslosigkeit zugegeben werden müsse, wie denn auch Baur sich gegen die Manier des sächsischen Anonymus erklärt, wornach auch das geringste Wort gepreßt und der subjectiven Tendenz des Schriftstellers angepaßt werden soll. In der That ist nicht einzusehen, was unser drittes Evangelium vor dem ersten voraus haben soll. Wenn Schwegler über die Composition des Matthäus geurtheilt hat (Bd. 1. S. 248.), es gebe sich nicht als ein Werk aus einem Guſſe, sondern als schließliche Zusammenstellung vorgefundener schriftstellerischen Aufzeichnungen, die ihren heterogenen Ursprung deutlich genug beurkunden, so ist ja dieß in noch weit höherem Maße bei Lukas der Fall, sowohl im Ganzen als im Einzelnen. Schwegler gibt anomale Bestandtheile auch im dritten Evangelium zu, aber ihre Zusammenstellung sey hier tendenzmäßig das Ergebniß einer folgerichtigen systematischen Redaction, während hierbei Matthäus einen weit zufälligeren, ungleichartigeren Charakter habe. Daß wir jedoch diese Consequenz und Absichtlichkeit keineswegs überall finden, hat die Kritik schon oben zugestanden. Der Vorzug also, den das dritte Evangelium vor dem ersten voraus haben soll, ist, wie gesagt, nur scheinbar. Soll Matthäus vorgefundene Diegesen nur zusammengestellt haben, so thut ja dieß Lukas auch und erklärt sich selbst darüber in der Vorrede. Sollen diese schriftlichen Aufzeichnungen ihren heterogenen Ursprung

deutlich verrathen, so ist dieß noch weit augenscheinlicher bei Lukas der Fall. Weit mehr als bei Matthäus finden sich im dritten Evangelium abgerissene Redestücke, die entweder in gar keinem Zusammenhange unter einander stehen, oder doch bloß durch gemachte Wendungen unter sich verknüpft sind und nur durch Künsteleien, wie auch Volkmar sie anwendet, in eine gewisse innere Verbindung gebracht werden können. Diese Erscheinungen zeigen, daß wir bei Lukas eben so wenig oder noch weniger als bei Matthäus von einer schriftstellerischen Composition reden können, daß die Tradition für ihn eine Macht ist, die er nicht beherrscht, sondern von welcher er beherrscht wird. Soll also in dieser Hinsicht eine Vergleichung zwischen Matthäus und Lukas angestellt werden, so hat entschieden Strauß mehr Recht als die Kritik der Epigonen, wenn er im Leben Jesu (S. 586.) sagt: Wir finden zwischen den drei ersten Evangelisten den Unterschied, daß Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken, die er aufnahm, zwar bei Weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meistens das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewußt habe, während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo der Zufall gerade sie abgesetzt hatte, liegen geblieben seyen, wobei Lukas insbesondere in einigen Fällen sich bemüht habe, sie künstlich zu fassen, wodurch aber der natürliche Zusammenhang nicht ersetzt worden sey.

Gehen wir nun zu dem paulinischen Grundstock des ursprünglichen Evangeliums über, so wird als charakteristisch besonders der abgerissene Anfang hervorgehoben, indem das marcionitische Evangelium absichtlich jede Anknüpfung an das Judenthum fern halten wolle und daher Jesum nicht einmal als einen *γενόμενον ἐκ γυναικὸς* und *γενόμενον ὑπὸ νόμον*, wie ihn doch Paulus selbst bezeichne (Gal. 4, 4.), vor Augen stelle. Allein eben diese Uebertreibung des paulinischen Standpunctes zeigt uns am deut-

lichsten, daß dieser abrupte Anfang nicht ursprünglich ist, sondern daß nur Marcion, den wir auch sonst von dieser Seite kennen, die ersten Abschnitte weggelassen hat, welche ihm ein zu auffallendes jüdisches Gepräge zu haben schienen und in seine Lehre von der Person Christi nicht paßten. Bezeichnend ist hier nur, daß die Kritik selbst den Unterschied zwischen dem paulinischen Standpunct und dem Anfang des marcionitischen Evangeliums zugeben muß.

Bedeutungsvoll für den paulinischen Charakter des sogenannten Urlukas soll ferner die Erscheinung seyn, daß die erste Handlung Jesu in Kapernaum die Austreibung eines Dämon sey, und daß überhaupt die Macht Jesu über die Dämonen wiederholt mit besonderer Emphase hervorgehoben werde. Denn da nach jüdischer Anschauung das Heidenthum auch das Reich der Dämonen sey, so stelle sich in der die Dämonen bezwingenden und vernichtenden Macht Jesu sogleich auch die Beziehung dar, welche die rettende und erlösende Wirksamkeit Jesu auf die Heidenwelt habe. — Dagegen spricht jedoch die Thatsache, daß auch das erste, judaisirende Evangelium die Macht des Herrn über die Dämonen heraushebt, woraus wir erkennen, daß das Dämonische, das durch Jesum aufgehoben werden sollte, keineswegs das Böse des Heidenthums, sondern das Böse überhaupt ist, wie denn jene Bezeichnung des Heidenthums als eines dämonischen Reiches erst einer späteren Zeit angehört. Aber auch zugegeben, daß die Bezwingung des Dämonischen im dritten Evangelium eine universalistische Bedeutung habe, so wäre dieß doch nicht specifisch paulinisch, sondern, wie Baur selbst sagt, aus jüdischer Anschauung hervorgegangen, da in dieser Beziehung zwischen dem judenchristlichen und dem paulinischen Standpunct kein Unterschied stattfand, sondern der Gegensatz zwischen dem Reich des Lichtes und dem Reich der Finsterniß der ganzen urchristlichen Theologie zu Grunde liegt, was wir auch aus der Apokalypse sehen, so daß wir also auch hier keine Ur-

sache haben, zwischen paulinischen und heterogenen Elementen des kanonischen Lukas zu scheiden.

Als einen Hauptbeweis für die paulinische Richtung des dritten Evangeliums macht Baur mit Recht die Bedeutung geltend, womit die Wirksamkeit des Herrn in Samarien hervorgehoben wird, da Samarien als ein heidnisches Land galt. Dagegen kann man sich mit dem folgenden Argument um so weniger befreunden, worauf Baur ein entscheidendes Gewicht legt, nämlich die Bedeutung der siebzig Jünger in der Weise, wie er sie auffaßt.

Immer hat man das Auftreten derselben als ein charakteristisches Merkmal der universalistischen Richtung des dritten Evangeliums anerkannt. Nach Baur aber soll hierin* sogar eine antithetische Beziehung zu der im Matthäus enthaltenen Darstellung der evangelischen Geschichte liegen, und er stimmt hierin ganz dem sächsischen Anonymus bei, von welchem doch bekannt ist und auch Baur zugibt, daß er die Eigenthümlichkeiten des dritten Evangeliums zu schroff und subjectiv polemisch aufgefaßt hat. Die Erzählung von den siebzig Jüngern soll die Absicht haben, die zwölf Urapostel in Schatten zu stellen. Vor Allem steche die Kürze und Dürftigkeit der Rede, mit welcher Jesus die Zwölfe für ihr Amt instruire, gegen die Emphase und Reichhaltigkeit derselben Rede bei Matthäus sehr ab, und die Vergleichung mit Luk. 11, 2. zeige, daß der dritte Evangelist das den Zwölfen Entzogene für die Siebzig sich vorbehalten habe. — Dieß kann jedoch nicht befremden, wenn es einmal in der Tendenz des paulinisirenden Evangeliums lag, die Idee des Universalismus herauszuheben; dadurch wurden die Urapostel noch nicht herabgesetzt. Wohl aber wäre es zu verwundern, wenn die Polemik gegen die Säulenapostel so offen im Urlukas dagelegen hätte und der ex hypothesi so scharfsinnige und auf eine Versöhnung so eifrig bedachte Ueberarbeiter nichts dazu gethan hätte, diese polemische Spitze abzubrechen.

Allein der ganze Abschnitt 9, 1—10, 24. zeige, daß Alles planmäßig darauf hinziele, die Zwölfe in demselben Verhältniß zurückzustellen, in welchem die Siebzig gehoben werden. Bei der Verklärung Jesu werde von den drei Ausgezeichnetsten der Zwölfzahl gesagt, daß sie voll Schlafs gewesen seyen, und von Petrus, er habe nicht gewußt, was er sagte; dieß könne nur dazu dienen, sie in einem ungünstigen Lichte erscheinen zu lassen; ferner werden gleich darauf bei Lukas mit dem Vorwurf *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* auch die Jünger gemeint. Allein auch von Matthäus werden ja die drei Jünger bei der Verklärungsscene gegen den Herrn in Schatten gestellt, auch bei Matthäus sind sie in jenen scharfen Tadel eingeschlossen, ja es wird ihnen dort (17, 20.) ihre *ἀπιστία* noch speciell vorgeworfen.

Auch der Rangstreit der Jünger und die sie beschämende Hinweisung auf das in ihre Mitte gestellte Kind findet sich nicht bloß bei Lukas, sondern ebenso bei Matthäus.

Weiter macht Baur aufmerksam auf die Stellung, welche der Evangelist dieser ungünstigen Charakteristik der Zwölfe gegeben habe. Er schließe mit ihr denjenigen Theil der evangelischen Geschichte ab, der sich auf seine Wirksamkeit in Galiläa beziehe, somit die nach dem Judenthum zugekehrte Seite derselben darstelle, und wenn er nun, sobald Jesus mit seinem Eintritt in Samarien auch in seinen weiteren Wirkungskreis eintrete, ihn neue, von ihm besonders ausgezeichnete Jünger berufen lasse, so sey klar, daß er die Zwölfe, als bloß für das Judenthum bestimmt, mit ihrem jüdischen Particularismus, ihrem noch so beschränkten und für das Höhere so wenig erweckten Sinn, gleichsam in diesem Gebiete zurücklassen wolle. — Allein diese Auffassung der Sache ist geradezu unrichtig; denn so gewiß es ist, daß der dritte Evangelist eine besondere Bedeutung auf die Auswahl der Siebzig legt, so augen=

scheinlich ist auf der andern Seite, daß dieser Act im Zusammenhang des Evangeliums isolirt steht, und daß im Folgenden überall, wo die *μαθηταί* genannt werden, zunächst die Zwölfe zu verstehen sind. Sollten diese in Schatten gestellt und nachtheilig gezeichnet werden, so müßten sie nun auch wirklich gegen die Siebzig zurückgetreten seyn, während sie auch im dritten Evangelium hernach in der unmittelbarsten Umgebung des Herrn erscheinen, wie z. B. 18, 31., wo die Katastrophe in Jerusalem ihnen (den Zwölfen) ausdrücklich noch einmal vorhergesagt wird, und 22, 14., wo der Herr in ihrer Mitte das Abendmahl feiert, wo er ihnen ferner ausdrücklich das Lob ertheilt, daß sie bei ihm ausgehalten haben in jeglicher Anfechtung, wenn auch die hinzugefügte Verheißung vom Sitzen auf zwölf Stühlen in dem sogenannten ursprünglichen Lukas nicht gestanden haben sollte. Ferner spricht gegen die Absicht einer Verkleinerung der Zwölfe auch die Auszeichnung, welche der Herr ihnen 8, 10. gibt: *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.* Hier will freilich Baur (S. 534 ff.) aus V. 16—18. schließen, daß die Jünger darin doch wieder in eine Klasse mit dem unempfänglichen Volke gestellt seyen, was jedoch dem Sinn und Zusammenhang der Stelle entschieden widerspricht.

Eine weitere antithetische Beziehung findet Baur auch in den Worten des Herrn an die siebzig Jünger nach ihrer Rückkehr von der ersten Aussendung (Luk. 10, 20): *πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε, ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται, χαίρετε δὲ, ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Es sey klar, daß, wie zuvor von der absoluten Macht die Rede sey, womit die Jünger für das Reich Gottes zu wirken berufen seyen, so nun hier im Hinblick auf das endliche Ziel auch ihre absolute Bedeutung für das Reich Gottes ausgesprochen werden solle. Bei diesen Worten dränge sich nun aber die Vermuthung auf, der

Verfasser des Evangeliums habe bei den Namen der siebzig Jünger, die er im Himmel aufgeschrieben seyn lasse, geradezu die Stelle der Off. Joh. 21, 14. vor Augen gehabt, wo von den zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes gesagt werde, sie seyen an die zwölf Grundsteine der Mauer des himmlischen Jerusalems geschrieben. Dieselbe absolute Bedeutung, welche die Apokalypse den zwölf Aposteln für das Reich Gottes zuerkenne, wolle demnach der Evangelist seinen die Gesammtheit der heidnischen Völker repräsentirenden siebzig Jüngern vindiciren; indem er sie aber nur ihnen vindicire und die schon so sehr gegen sie zurückgestellten Zwölfe hierin am meisten so tief unter ihnen stehen lasse, trete der aus der ganzen Darstellung des Evangeliums hervorblickende Gegensatz nur um so deutlicher heraus. — Allein von einer absoluten und ausschließlichen Bedeutung der Siebzig für das Reich Gottes ist in jenen Worten des Herrn nicht die Rede, was wir schon aus dem Bisherigen erkannt haben; ja, der Ausspruch enthält, richtig verstanden, überhaupt nichts von einer Bedeutung der Siebzig für das Reich Gottes, näher für die Ausbreitung und Vollendung desselben, und man kann ihn selbst nach der Interpretation Baur's nicht so auffassen, weil, wenn die Bezwingung der dämonischen Mächte jenen allgemeinen Sinn hätte, welchen Baur ihr gibt, jene Bedeutung ja schon in dem ersten Satzglied ausgesprochen wäre. Vielmehr wird hier der Wirksamkeit für das Reich Gottes der Antheil an den Segnungen desselben gegenübergestellt; der Sinn ist also der: nicht, daß sie so Vieles leisten für das Reich Gottes, sondern daß sie selbst daran Theil haben, dieß soll der Gegenstand ihrer Freude seyn, und für diese allgemeinere Bedeutung des Ausdrucks *τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς* spricht auch die analoge Stelle Psalm 69, 29.

Ob also hier an eine antithetische Beziehung auf die Stelle in der Apokalypse zu denken sey, kann um so eher

dahingestellt bleiben, da Baur selbst diese Anspielung als eine bloße Hypothese bezeichnet.

Eine solche antithetische Beziehung findet Baur ferner, wiewohl etwas schüchterner, auch in den beiden Parabeln vom Gastmahl und vom reichen Mann. Die erstere zwar finden wir auch bei Matthäus, nur glaubt die Kritik, in der Darstellung des ersten Evangeliums selbst wenigstens einen Zug ausfindig gemacht zu haben, welcher eine judaisirende Tendenz zu verrathen scheine, nämlich die Forderung eines hochzeitlichen Kleides. Zwar könne darunter vielleicht ursprünglich die subjective Empfänglichkeit für das Reich Gottes zu verstehen seyn, da die Parabel den geschichtlichen Unterschied der verschiedenen Klassen der christlichen Gemeinschaft in den sittlichen Gegensatz der Würdigkeit und Unwürdigkeit hinüberspiele; doch könne mit dem hochzeitlichen Kleide auch dieß gesagt seyn, daß die Heiden zwar gleich berechtigte Genossen des messianischen Heils seyn sollen, jedoch nur unter der Bedingung, daß sie zur Beobachtung des Gesetzes sich verpflichten. Noch bestimmter spricht sich Schwegler für diese Erklärung des hochzeitlichen Kleides aus; wir müssen jedoch die Freude über diesen neuen Fund durch die trockene Bemerkung stören, daß in der Parabel nicht nur nicht die mindeste Hindeutung auf eine solche Erklärung sich findet, sondern daß dieselbe eben durch die Verwerfung der (gesetzeseifrigen) Juden geradezu ausgeschlossen wird, und daß nach der Sitte des Morgenlandes das hochzeitliche Kleid nicht angeschafft werden mußte, sondern geschenkt wurde, so daß hierin eher ein paulinisirender als ein judaisirender Anklang läge.

Die andere Parabel, vom reichen Mann, ist gleichfalls von Zeller schon auf das Verhältniß der Juden und Heiden gedeutet worden; der Reiche soll ein Symbol derer seyn, welche im Geistigen reich sind, der Arme, der Brosamen sammelt, die von des Reichen Tische fallen, das Ver-

hältniß der heilsbegierigen Heiden zu den Israeliten dar=stellen. Baur jedoch kann sich mit dieser Erklärung nicht recht befreunden, sondern sagt, daß der Hauptzug der Pa=rabel, das Verhältniß des Reichthums und der Armuth zum Reich Gottes, auch sonst im Lukas=Evangelium vor=komme, auch wäre ja der seinen Reichthum für sich genie=ßende Reiche ein Bild des jüdischen Particularismus, dazu passe aber nicht das Verlangen des Armen nach einem Reichthum, welcher vom paulinischen Standpunct aus nur als das Gegentheil des Reichthums erscheinen konnte. Da=gegen gibt Baur der Hypothese Schwegler's Recht, wornach der ursprünglichen Parabel von V. 26. an eine andere Wendung gegeben worden sey, welche mit der ersten Formation nicht ganz zusammenstimme. Ursprünglich, sagt Schwegler, sey die Parabel ein Commentar zu den Ma=karismen und Anathematismen der Bergpredigt, von V. 27. an aber werde sie in ganz anderem Sinne, unter einem antijüdischen Gesichtspunct, fortgesponnen. Der reiche Mann, der Mosen und die Propheten habe, aber nicht auf sie höre, werde zum Symbol des jüdischen Volkes, das mitten in der Fülle göttlicher Offenbarungen und Segnungen un=gläubig bleibe gegen das geweissagte Heil; der Arme, dem die Hunde die Schwären lecken, werde zum Abbild jener Heidenwelt, die (analog mit der Geschichte vom kananäischen Weibe) heilsbegierig mit dem Abfall sich zu sättigen wünsche, der vom Tische des begnadigten Volkes falle. Auf diese Deutung führe entschieden die Notiz von den πέντε ἀδελ-φοί, welche mit dem reichen Mann zusammen die sechs (eigentlich sieben) jüdischen Häresen bilden. — Diese von Zeller zuerst vorgetragene Erklärung jedoch, so geistreich sie seyn mag, schlägt sich selbst dadurch, daß sie die Para=bel ganz willkürlich in zwei Stücke zerreißt und den letzten Abschnitt für eine Zugabe des Evangelisten ausgibt, während er doch augenscheinlich den nothwendigen Schluß des Gan=zen bildet. Läßt die Parabel selbst von vornherein keine

allgemeinere, historische Deutung zu, so darf man diese auch nicht dem Schluß derselben vindiciren. Mag man den Reichen immerhin als Repräsentanten des jüdischen Volkes nehmen, allein der ursprüngliche Sinn der Parabel ist kein historischer, sondern ein universeller, dem sittlichen Gebiet angehöriger.

Auch die dem Lukas eigene Erzählung von den beiden Schwestern Maria und Martha soll nach der neueren Kritik eine ähnliche parabolische Bedeutung haben; man könne in der einen der beiden Schwestern nur ein Bild der vertrauensvollen Hingabe, die zum paulinischen Begriff der πίστις gehöre, in der andern nur ein Bild des in äußeren Werken sich abmühenden Gesetzeseifers erblicken. Auch die Notiz von den beiden Schächern soll nach Zeller und Schwegler eine solche Interpretation zulassen. Was nun den Vorfall mit Maria und Martha betrifft, so wird zwar von Schwegler die Geschichtlichkeit der Erzählung nicht angefochten, wiewohl sie an einer gewissen innern Unwahrscheinlichkeit leide, aber der Evangelist soll doch einen tiefern Sinn damit verbunden haben. Dieser wird nun ganz entschieden in die kleine Erzählung von den beiden Schächern erst hineingetragen; denn mag es seyn, daß die Aenderung, welche wir bei Lukas finden, erst vom Schriftsteller selbst angebracht ist (wiewohl sie wahrscheinlicher von der fortgebildeten Tradition herrührt), so ist sie doch einfach aus der Absicht zu erklären, einen weiteren Zeugen für Christum zu haben, ohne daß wir eine Nebenbeziehung auf das Verhältniß der Heiden zu Christo darin zu suchen hätten, welche ohnedieß durch die ganz jüdische Färbung der Anrede des Schächers und der Antwort des Herrn ausgeschlossen wird. — Eine Deutung der Art, wie die neueste Kritik sie hier versucht, kann man allerdings der allegorischen Erklärungsweise nicht wehren, aber ob die genannten Erzählungen ursprünglich diesen parabolischen Sinn haben, ist eine andere Frage, und es genügt hier die Be-

merkung, daß Baur selbst sich früher gegen solche von Weiße wieder aufgewärmte allegorische Deutung entschieden erklärt hatte.

Diesen rein paulinischen Stücken des dritten Evangeliums soll nun nach Schwegler eine andere Reihe judenchristlicher Erzählungen und Reden gegenüberstehen, wodurch die innere Einheit des Evangeliums gestört werde.

Daß namentlich die ersten Kapitel des Evangeliums, wie die der Apostelgeschichte, ein auffallend jüdisches Gepräge zeigen, sey bekannt, der Evangelist habe aber auch sonst noch manches Judenchristliche aufgenommen, wobei zweifelhaft werde, ob mit Bewußtseyn oder aus Mangel an Folgerichtigkeit. Zu den eigentlich ebionitischen Elementen wird von Schwegler insbesondere der durch das ganze Evangelium hindurchgehende Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*, wie auch die damit zusammenhängende Ansicht vom irdischen Reichthum gerechnet. Was jedoch den erstern Punct betrifft, daß nämlich die ganze evangelische Geschichte von Lukas unter jenen Gesichtspunct gestellt und als fortlaufender Kampf des Messias mit dem Satan und seinem Reich aufgefaßt werde, so tritt dieß beim dritten Evangelium keineswegs so klar und charakteristisch hervor, als behauptet wird, und wenn dieß auch der Fall wäre, so ist doch dieser Gegensatz keineswegs specifisch ebionitisch, vielmehr hat ihn Baur oben gerade als ein charakteristisches Merkmal des entgegengesetzten, paulinischen Standpuncts bezeichnet, so daß hier der Schüler mit dem Meister im Streite liegt; die Wahrheit aber ist, daß jener Gegensatz der ganzen Anschauungsweise jener Zeit zu Grunde liegt, daher ihn auch Paulus und namentlich das vierte Evangelium hat, bei welch' letzterem allerdings die evangelische Geschichte unter jenen Gesichtspunct gestellt wird, und das doch der ebionitischen Denkweise geradezu widerspricht. — Ebenso ist es mit der Verwerfung des Reich-

thums. Diese tritt freilich in einzelnen Stellen des dritten Evangeliums stark hervor, aber daß sie zu den ebionitischen Unterscheidungslehren gehöre, ist wiederum nicht darzuthun, vielmehr war es die Ansicht der Zeit überhaupt, sie ist nicht bloß in judenchristlichen Schriften enthalten, sondern sie wird auch von Paulus 1 Kor. 7, 30. 31. ziemlich unumwunden ausgesprochen, und die Stelle 1 Timoth. 6, 9. drückt jedenfalls einen paulinischen Gedanken aus.

Schwegler behauptet nun aber, daß der Evangelist auch da, wo er judenchristliche Grundschriften benutzte, durch Auslassungen oder mildernde Zusätze das Judaisirende umzubiegen bestrebt gewesen sey. Hierher rechnet er die Auslassung des oben besprochenen, angeblich judaisirenden Zuges vom hochzeitlichen Kleide in der Parabel vom Gastmahl. — Ferner sey in dem matthäischen *καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ*, das *δώδεκα* absichtlich gestrichen, um für Paulus Raum zu lassen. Hätte jedoch Lukas dieses im Sinne gehabt, so würde er es gewiß vorgezogen haben, den Spruch (mit Markus) ganz zu übergehen, weil so doch der Schein entsteht, als wolle er dasselbe wie Matthäus sagen, und die feine Absicht der Auslassung des *δώδεκα* Niemand merkt, als der sächsische Anonymus und die neueste Kritik, die es ihm nachspricht.

Nicht zufällig sey es auch, daß Lukas die Worte des Matthäus (11, 12.): *ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*, weglasse; denn dieser Ausspruch habe ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach eine polemische Beziehung auf die paulinische Wirksamkeit und Heidenpredigt gehabt. — Allein dieß ist ein Verstoß, denn Lukas hat die Stelle zwar nicht am parallelen Orte mit Matthäus, wohl aber 16, 16: *ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται*, und wenn hier auch der ursprüngliche Sinn des Ausspruchs ab-

geschwächt wird, so ist doch das prägnante *βιάζεται* stehen geblieben.

Auch diejenigen judenchristlichen Stellen, welche Lukas aufgenommen habe, seyen von ihm so gewendet, daß sie in eine paulinische Pointe auslaufen. In der Vorgeschichte seyen Winke über die Bestimmung des Christenthums für die Heiden eingeflochten (2, 31.), der Täufer werde ausdrücklich nur als Vorläufer Christi dargestellt. — Allein dieß ist ja auch bei Matthäus der Fall, und die universalistische Wendung 2, 31. gehört entschieden schon der jüdischen Urschrift an, von der sich Lukas in diesem Kapitel völlig abhängig zeigt. Wäre er mit Absicht darauf ausgegangen, die Bestimmung des Christenthums für die Heiden hervorzuheben, so hätte er den Besuch der Magier nicht übergehen dürfen, der ihm doch durch die urchristliche Tradition dargeboten war. Was also Lukas in jenen zwei Versen voraus haben soll, wird durch dieses Stück des Matthäus reichlich aufgewogen, das doch Schwegler nicht unter den späteren Einträgen ins erste Evangelium aufgezählt hat.

Die Beschneidung Christi ferner werde ohne Zweifel nur erzählt, um anzudeuten, daß Christus, weil die vollständige Erfüllung, eben darum auch das Ende des Gesetzes sey. (Wie tiefsinnig!)

Schwegler billigt auch (S. 65. Anm.) die ganz haltlose Bemerkung des Ungenannten zur Verklärungsgeschichte: nach der unbestimmten Angabe des Matthäus, daß Moses und Elias mit Jesu gesprochen haben, liege es sehr nahe (!), zu glauben, Moses, der erste Urheber, und Elias, der glühendste Verfechter des jüdischen Gesetzes, haben an Jesum Gesetzesaufträge gelangen lassen. Einer solchen Meinung baue daher Lukas mit seiner 9, 31. gemachten Angabe, daß sie Christo seinen Tod verkündigt haben, vor, um dabei im paulinischen Interesse den Kreuzestod Christi zu verherrlichen. — Allein jener Gedanke

der dem Matthäus aufgebürdet werden will, ist nicht nur an sich weit hergeholt, sondern er wird auch durch das Vorhergehende (16, 21—25.) und das unmittelbar Nachfolgende (17, 12.) entschieden zurückgewiesen.

Ueber diese Ansicht Schwegler's von zwei heterogenen Bestandtheilen des dritten Evangeliums, namentlich von judaisirenden Elementen desselben, bemerkt jedoch Baur (S. 512.), daß sich das Urtheil hierüber sehr bedeutend modificire, sobald auf den Grund der neuesten Untersuchungen der ursprüngliche Kern des Evangeliums erforscht sey. Wenn damit schon die ganze Vorgeschichte wegfalle, so sey bereits ein bedeutender Schritt vorwärts geschehen, der ursprünglichen Einheit des Evangeliums als eines entschieden paulinischen näher zu kommen. Aber auch von dem Uebrigen, was Schwegler unter demselben Gesichtspunct zusammengestellt habe, bleibe bei näherer Betrachtung nur sehr Weniges übrig, es sey nur noch der ebionitische Gegensatz des αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων und die damit zusammenhängende Ansicht von Armuth und Reichthum, was hier in Betracht komme. Baur weist nun aber in dieser Beziehung an den Makarismen der Bergpredigt (besonders durch Erklärung des πτωχοὶ τῷ πνεύματι) und an der Parabel vom reichen Mann nach, daß die der urchristlichen Anschauung zu Grunde liegenden Begriffe von Armuth und Reichthum und von dem Verhältniß derselben zur gegenwärtigen und künftigen Welt gar nicht unpaulinisch seyen, sondern mit 2 Kor. 6, 10. ganz zusammenstimmen.

Auf derselben Grundanschauung soll auch die so oft mißverstandene Parabel vom ungerechten Haushalter beruhen. Baur widerspricht hier der Ansicht von Strauß, wornach von V. 10. an der Zusammenhang ausgehe, vielmehr sucht er die genaue Verwandtschaft des Inhalts auch in den folgenden Versen dadurch nachzuweisen, daß er den Gegensatz des αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων

als Grundidee durchführt. Es ist jedoch auch durch diese neueste Erklärung des Zusammenhangs nicht jede Schwierigkeit beseitigt, und je künstlicher die Begriffe gefaßt werden müssen, um einen erträglichen Zusammenhang herzustellen, desto eher muß man geneigt seyn, auf die Seite von Strauß zu treten, nach welchem wir auch in diesem Stücke ein Beispiel haben, wie das dritte Evangelium manche Reden Jesu bloß nach dem Gleichklang gewisser Schlagworte zusammengereiht hat. Baur macht zwar dagegen geltend, daß nach den Resultaten der neuesten Kritik die Evangelien keineswegs bloße Aggregate verschiedenartiger, nur zufällig verbundener Traditionen seyen, sondern sich als Tendenzschriften ausweisen. Er hat jedoch selbst oben dem Kanon Ritschl's Recht gegeben, daß besonders im dritten Evangelium so viele Spuren von Zusammenhangslosigkeit vorkommen, und eben diese Wahrnehmung hat ihn darauf geführt, dem marcionitischen Evangelium als dem angeblich ursprünglichen den Vorzug zu geben. Auffallend ist nur, daß Baur nicht auch bei dieser Parabel, wie bei den vorhergehenden, die sogenannte historische Erklärung adoptirt hat. Ist im verlorenen und wiedergefundenen Sohne das bekehrte Heidenthum symbolisirt, so liegt es nahe, dieselbe Deutung auch auf die beiden andern Parabeln vom verlorenen Schafe und verlorenen Groschen anzuwenden, und weil nun in Kap. 16. die beiden Gleichnisse vom ungerechten Haushalter und vom reichen Manne nachfolgen, das letztere aber bereits auf den Gegensatz zwischen Heiden- und Judenchristen bezogen war, so darf es uns nicht wundern, wenn Baur (theol. Jahrb. 4. Band, S. 519 ff.) auch den ungerechten Haushalter darauf ansah, ob in ihm nicht eine tiefere Beziehung stecke. Nach dieser Interpretation soll der ungerechte Haushalter gleichfalls, wie der reiche Mann, ein Repräsentant der Juden seyn, welche auf Kosten der Heiden das messianische Heil für sich in Anspruch nehmen. Der Urheber dieser Ausdeutung aber, die wie

eine Satyre auf die symbolische Erklärung der genannten Stücke lautet, bricht sich selbst dadurch den Stab, daß er in den Parabeln, welche Kap. 15—17. enthalten sind, nicht bloß den einfachen Gegensatz zwischen Juden und Heiden, sondern auch den weiteren zwischen Gesetzlern und Sündern und den engern zwischen Judenchristen und Heidenchristen befaßt wissen will, so daß wir vor lauter historischen Beziehungen nicht mehr wissen, an welche wir zu denken haben. Vielmehr aber sagt uns der Anfang von Kap. 15. deutlich genug, daß wir bei den folgenden Parabeln an nichts Anderes denken dürfen, als an den Gegensatz zwischen Pharisäern und Zöllnern, zwischen Gerechten und Sündern, daß die Gleichnisse vom verlornen Schafe, Groschen und Sohn nur die Belege sind für den allgemeinen Satz: ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ σῶσαι τὸ ἀπολωλός (Matth. 18, 11. Luk. 19, 10.). Mit solchen Erklärungen ist die Tendenzenjägerei auf einen Punct gestiegen, wo sie sich mit ihren eigenen Waffen schlägt. Wenn nun das Haupt der neuesten Kritik es nicht über sich gewinnen kann, die Parabel vom ungerechten Haushalter auf dasselbe Princip zurückzuführen, wie die umliegenden Gleichnisse, so ist uns dieß ein Wink, wie es überhaupt mit solcher parabolischen Denkungsart aussieht.

Somit wäre die Hypothese Schwegler's von einer angeblichen Zusammensetzung des dritten Evangeliums aus zwei heterogenen Elementen durch den Vater der modernen Kritik selbst über den Haufen geworfen, und wenn wir dazu nehmen, daß auch die in Marcion's Evangelium fehlenden Stücke dem ursprünglichen Lukas-Evangelium angehören, so hätten wir daran den Beweis, daß es eine bloße Fiction ist, das dritte Evangelium für eine Mosaik verschiedener Bestandtheile auszugeben, und daß damit auch die Consequenz fällt, als ob sich eben durch diese Composition aus verschiedenartigen Stücken das Lukas-Evangelium als eine die Gegensätze der judaisirenden und paulinisirenden

Parteien ausgleichende, conciliatorische Tendenzschrift verrathe.

Von hier aus geht Baur dazu fort, durch Vergleichung mit dem Matthäus-Evangelium die Anlage und Composition unseres Lukas noch genauer zu erforschen (S. 523).

Besonders ist es die Bergrede, auf deren verschiedene Bedeutung und Stellung im ersten und dritten Evangelium er ein Hauptgewicht legt. Er macht in dieser Hinsicht darauf aufmerksam, wie es für Lukas charakteristisch sey, daß er die so gewichtigen, den Schlüssel der Bergrede enthaltenden Stellen über das Gesetz mit völligem Stillschweigen übergehe, was allerdings die antijudaistische Richtung des dritten Evangeliums deutlich verräth. Sodann sucht aber Baur auch zu zeigen, wie Lukas aus dogmatischem Interesse der Bergrede eine ganz andere Stellung gegeben und einen großen Theil ihres Inhalts auf andere Puncte vertheilt habe. Man könne nämlich in der ganzen Behandlung der Bergrede bei Lukas gegenüber der Gestalt, welche sie bei Matthäus habe, nur eine Degradation erblicken. Daher dränge sie Lukas aus dem Vordergrunde, in welchem sie bei Matthäus stehe, zurück, erzähle Manches ausführlicher als Matthäus, der zur Bergrede forteile, und schiebe Anderes vor, was bei Matthäus erst nachfolge. Ein Hauptmoment sey hier die Berufung der drei Jünger, welche er mit Allem, was die Tradition ihm darbot, erzähle, dieß sey jedoch kein Beweis gegen die Voraussetzung jener besondern Tendenz bei Lukas; denn in demselben Abschnitt finde sich eine eben diese drei Jünger betreffende Scene, die Erweckung der Tochter des Jairus, welche entschieden die Absicht habe, diese angeblich vertrautesten Jünger des Herrn herabzusetzen, da Jesus nach 8, 51. Alle, sonach auch die Jünger, hinausgetrieben habe. — Hiergegen ist jedoch zu bemerken: einmal, daß diese Erzählung zu weit von der ersten Berufung der Jünger entfernt ist, um als Gegengewicht gegen die günstige Meinung

und das Interesse, welches die erste Kunde von ihnen erwecken mußte, dienen zu können, sodann, daß unter den πάντες (8, 51.) keineswegs die Jünger mitbefaßt seyn müssen, sondern nur diejenigen verstanden werden können, welche zuvor im Hause waren (V. 52.). Wären die drei vertrautesten Jünger des Herrn die Leute gewesen, für welche sie Lukas nach der Ansicht der neuesten Kritik ausgeben soll, so würde sie der Meister gar nicht mit hineingenommen haben, und wenn er es that, so würde mit den Jüngern der Meister selbst herabgesetzt. Daß aber eine Hindeutung auf die Unempfänglichkeit dieser Jünger das Hauptmoment sey, auf dessen Hervorhebung die ganze Darstellung des Evangelisten hinziele, wie Baur an einem andern Orte behauptet (S. 538.), stellt sich vollends als eine Uebertreibung dar.

Was ferner die Stellung der Bergrede selbst betrifft, so ist allerdings richtig, daß Lukas derselben nicht die Feierlichkeit gibt, wie Matthäus, weil er für die Berufung und Instruction der Siebzig besonders interessirt ist; darin liegt aber noch keineswegs, daß die Zwölfe degradirt, sondern nur, daß die Siebzig in die ihnen nach paulinischem Standpunct vorzugsweise gebührende Stellung eingesetzt werden sollen. Hätte Lukas die Absicht gehabt, die Zwölfe gegen die Siebzig herabzusetzen und der Bergpredigt geradezu ihre Bedeutung zu nehmen, so würde er gewiß von einer besondern Berufung der Zwölfe, worüber bekanntlich selbst Matthäus schweigt, nichts erwähnt, sondern sich mit der Angabe begnügt haben, daß dieselben der Mehrzahl nach von selbst, also ohne Dazuthun des Meisters, sich um ihn gesammelt hätten, was gegenüber von der Auswahl der Siebzig einen viel prägnanteren Contrast gegeben hätte, und gewiß würde ihm sein historisches Gewissen, das ja ohnedieß, zumal nach der Ansicht der neuesten Kritik, weit genug ist, es auch nicht verwehrt haben, die ganze Bergrede geradezu zu ignoriren. Dieses argumentum ex silentio

wäre stärker gewesen, als alle die Beweise, welche die Kritik für eine der Bergpredigt feindselige Tendenz des Lukas zusammengesucht hat. Darunter gehört auch die Instanz, daß Lukas aus der Rede des Herrn alle speciellere Beziehung auf die Jünger geflissentlich ausgemerzt habe, wieder, um damit die Auctorität der Zwölfe zu schwächen (S. 529.). Denn dagegen ist der Augenschein; während nach Matthäus die Makarismen in der dritten Person gegeben sind, stehen sie bei Lukas in der zweiten; während bei Matthäus die besonderen und die allgemeineren Beziehungen so ziemlich durcheinander laufen, ist bei Lukas deutlich der Unterschied bezeichnet, indem es 6, 20. ausdrücklich heißt: καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, V. 27. aber der allgemeinere Inhalt der Rede mit den Worten angekündigt wird: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν.

Baur glaubt im Bisherigen nachgewiesen zu haben, daß Lukas dem Gange des ersten Evangeliums im Allgemeinen Schritt für Schritt folge und nur nach dogmatischen Rücksichten an der Ordnung und Darstellung des Matthäus ändere, und zieht daher aus seiner Vergleichung beider Evangelien den Schluß (S. 548.), ein solches Verhältniß beider Schriften lasse sich nicht bloß aus der Voraussetzung erklären, daß beide unabhängig von einander aus der evangelischen Tradition geschöpft haben. In der ganzen Art und Weise, wie das Lukas-Evangelium dem Matthäus-Evangelium sowohl sich anschließe, als von ihm abweiche, das mit ihm Gemeinsame bald so, bald anders modificire und vor- und rückwärts doch immer denselben Hauptfaden festhalte, sey zu viel Consequenz und Methode, als daß man nicht zu der Annahme genöthigt wäre, die Quelle, auf welche dieses Verwandtschaftsverhältniß zurückzuführen sey, sey keine andere als unser Matthäus-Evangelium. Wenn daher noch Ritschl auf die Traditionshypothese recurrirt, so erklärt es Baur für schlechthin

unmöglich, ein Evangelium, das eine so bestimmte Tendenz verfolge, nur als reines Resultat der Tradition zu betrachten. — Allein dagegen erhebt sich immer wieder das Bedenken, daß im dritten Evangelium 1) so viele wichtige Stücke sich finden, welche demselben eigenthümlich sind und doch nicht als Invention des Schriftstellers, sondern nur als Bestandtheile der Tradition angesehen werden können a); 2) daß es so manche Abschnitte gibt, welche in ihrer abrupten Form und Stellung durchaus sich als in der Tradition cursirend kund geben, und deren abgerissenes Wesen unbegreiflich wäre, wenn ein späterer Schriftsteller nach einem ganz bestimmten Plan gearbeitet und das Princip seiner Composition ganz genau im Einzelnen durchgeführt haben sollte. Diese Zusammenhangslosigkeit hat ja Baur selbst vielfach anerkannt, und wenn nun darin Ritschl mit Recht ein Merkmal der Unabhängigkeit des dritten Evangeliums von seinem Vorgänger erkennt, so weiß Baur nichts Anderes darauf zu erwidern, als (S. 550.), es sey dieß eben das eklektische und deßwegen auch epitomirende Verfahren, das der Evangelist auch sonst befolge. Allein damit ist in der That die Instanz nur bestätigt, nicht beseitigt.

Wir übergehen die weitere Erörterung Baur's über das Verhältniß des dritten zum johanneischen Evangelium (S. 555 ff.), worin nur der allgemeine Satz

---

a) Auch Volckmar zwar erklärt das Lukas-Evangelium für eine entschiedene Parteischrift und stellt es in dieser Beziehung mit dem marcionitischen in eine Reihe; Lukas ist nach ihm „eine Umbildung des ursprünglichen, noch mehr judaisirenden Evangeliums, beziehungsweise eine Ausführung paulinischer Sätze in erzählendem Gewande" (a. a. O. S. 263.). Hiernach erscheint ihm alles Eigenthümliche im dritten Evangelium nicht als ein Product der fortbildenden Sage, noch weniger als ein Bestandtheil der ursprünglichen Tradition, sondern als eine Fiction des Schriftstellers. Diese Ansicht ist aber jedenfalls eine ungeschichtliche und hyperkritische; der Paulinismus wäre darnach ein historisches Räthsel.

richtig ist, daß Lukas schon auf dem Wege zum vierten Evangelium liegt, während die einzelnen Nachweisungen, besonders über die angebliche Verwandtschaft beider Evanlien in Betreff der Christologie sehr problematisch sind, und schreiten zum dritten Abschnitt, in welchem Baur das kanonische Lukas-Evangelium zum Gegenstande seiner Untersuchung macht.

Er behauptet hier (S. 575.) in Uebereinstimmung mit Schwegler, daß das Evangelium nicht nur Stücke sehr verschiedener, ganz entgegengesetzter Art enthalte, sondern daß es selbst seinem ganzen Inhalt nach in zwei zu verschiedenen Zeiten entstandene und von verschiedenen Verfassern herrührende Bestandtheile zerfalle, nämlich paulinische und judaïstische, nur daß nach der irenischen Tendenz des Ueberarbeiters beide Elemente modificirt worden seyen, die paulinischen, indem ihnen durch allerlei Aenderungen die ursprüngliche Spitze abgebrochen worden sey, die judaistischen, indem auch sie ihrerseits vom paulinischen Standpunct aus eine Umbildung erfahren haben. Die größte Concession sey den Judaisten durch Aufnahme einer Vorgeschichte gemacht worden, welche Jesum mit allen Merkmalen des jüdischen Messias vor Augen stelle. Die beiden ersten Kapitel haben ein auffallend jüdisches, sogar alttestamentliches Gepräge und können daher nur im Kreise der jüdischen Anschauungsweise entstanden seyn. — Allein wir haben schon oben gesehen, daß diese Vorgeschichte keineswegs dem paulinischen Standpuncte ganz fremd ist, daß sich dieses größere Stück ebensowohl in das Ganze des Evangeliums einreiht, wie die oben besprochenen Abschnitte, welche zwar Schwegler aussondert, Baur aber nicht als heterogen ansehen kann. In der Vorgeschichte findet letzterer selbst paulinische Züge, nur meint er, erst der Ueberarbeiter habe der ursprünglich judaisirenden Erzählung das paulinische Gepräge aufgedrückt, und man könne deutlich die redigirende Hand des Späteren entdecken. Hierher

rechnet er die welthistorische Zeitbestimmung, womit der erste Verfasser den Auftritt Jesu bezeichnet habe, die aber vom zweiten auf den Auftritt des Täufers übergetragen worden sey, während diese großentheils der Profangeschichte entnommenen Bestimmungen zu dem rein jüdischen Charakter der Erzählung nicht recht passen. — Allein es ist nicht abzusehen, warum diese chronologischen Data hier unpassend stehen sollten, wenn doch das Judenthum selbst ein deutliches Bewußtseyn seiner welthistorischen Bestimmung hatte, wie denn dieses auch in manchen Stücken der Vorgeschichte klar genug ausgesprochen ist. — Bezeichnend ist ferner allerdings die Zurückführung der Genealogie bei Lukas auf Adam, den Stammvater des Menschengeschlechts. Allein ob dieß auf Rechnung des Schriftstellers zu setzen ist, um das judenchristliche und heidenchristliche Interesse zu combiniren, ist eine Frage; vielmehr stellt sich diese Ergänzung deutlich als eine in der Tendenz der fortschreitenden Tradition geschehene Erweiterung dar. Wenn nun gleich die Vorgeschichte im Allgemeinen eine judaisirende Färbung hat, so ist doch die alttestamentliche Anschauung in einer Weise ausgesprochen, daß sich damit auch ein Paulus befreunden konnte, welcher, wie schon gesagt wurde, keineswegs so ganz mit dem Judenthum gebrochen hatte, als die neueste Kritik glauben machen will. Auch von diesem Gesichtspunct aus also lassen sich die ersten Kapitel gar wohl als Bestandtheile des ursprünglichen paulinischen Evangeliums denken.

Aus den folgenden Kapiteln des dritten Evangeliums hebt Baur

1) Stellen aus, welche eine antimarcionitische Tendenz zu verrathen scheinen (S. 580.). Dieses könne nicht befremden, denn wenn auch das ursprüngliche Evangelium keineswegs ein marcionitisches gewesen sey, so habe es doch Manches enthalten, was von den Marcioniten zur Empfehlung ihrer Lehre sehr gut habe gebraucht werden

können. Daher sey es im Interesse des späteren paulinischen Bearbeiters gewesen, der seinem Evangelium nachtheiligen Meinung zu begegnen, daß Paulinismus und Marcionitismus in einer so nahen Verwandtschaft zu einander stehen, und aus diesem Grunde habe er Stellen geändert, welche den Marcioniten eine bequeme Handhabe für ihre Polemik darboten. Hierher rechnet Baur drei Stellen, bei denen diese Annahme keinem Zweifel unterliegen könne.

Kap. 8, 20. fehlen die Worte des Matthäus: *τίς ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου;* Diese Weglassung könne nur darin ihren Grund haben, daß die derselben sich bedienenden Marcioniten aus dieser Stelle gerade ihre doketische Lehre von der Person Christi zu beweisen suchten. — Allein diese Lehre wurde ja durch den Anfang der kleinen Erzählung von selbst abgeschnitten, und wenn die Marcioniten sich auf jene Worte berufen haben sollen, so wurde ihnen durch das Streichen derselben nicht viel geschadet, da sie aus den in Lukas 8, 21. stehen gebliebenen Worten bei ihrer willkürlichen Exegese dasselbe folgern konnten.

Ferner wird aus 10, 22. angeführt, daß die ursprüngliche Lesart *οὐδεὶς ἔγνω* erst in die jetzige (*γινώσκει*) abgeändert wurde, um den Gnostikern, namentlich den Marcioniten, den Beweis zu nehmen, welchen sie aus jenen Worten, hauptsächlich dem Aorist *ἔγνω*, für ihre Lehre vom unbekannten Gott zu führen pflegten. Allein da hier überhaupt in den Codicibus sich eine Variante findet, so kann dieselbe nicht geradezu auf den angeblich späteren Ueberarbeiter zurückgeführt werden; weil übrigens die ursprüngliche Lesart entschieden *ἔγνω* war, so liegtl hier allerdings die Vermuthung nahe, daß später im Gegensatz gegen die Gnostiker das zuvor seltenere *γινώσκει* zur allgemeinen Lesart erhoben wurde. S. die genauere Untersuchung der Stelle bei Volckmar a. a. O. S. 75 ff. 189 ff.

Ueber die Stelle 16, 17., die angebliche Verwandlung des *λόγων* in *νόμου*, ist schon oben geredet und

dargethan worden, daß vielmehr der umgekehrte Fall stattfindet.

Die Stellen der zweiten und dritten Klasse (paulinisirende und judaisirende) übergehen wir, da an diesem Orte nichts Neues mehr vorkommt, und reihen den sogenannten antimarcionitischen Stellen gleich diejenigen an, aus welchen eine Beziehung auf spätere Parteiverhältnisse hervorzublicken scheine. Hier wird besonders Gewicht auf die Parabel vom verlornen Sohn gelegt. Baur gibt der Deutung Zeller's auf die Juden und Heiden Recht und findet eine klare Hinweisung auf die Verhältnisse der späteren Zeit in der neidischen Gesinnung, welche der ältere Bruder gegen den vom Vater bevorzugten jüngern an den Tag lege. Es sey hier nämlich nicht bloß von Heiden und Juden, ihrem Glauben und Unglauben, der gnädigen Aufnahme der einen und der Verstoßung der andern, die Rede, sondern von Heidenchristen und Judenchristen als zwei gleichberechtigten Genossen des messianischen Reiches. — Allein gesetzt auch, die Parabel wäre nicht bloß von Juden und Heiden, sondern genauer von Judenchristen und Heidenchristen zu verstehen, was gibt uns ein Recht, dieses Stück darum in eine spätere Zeit hinabzurücken, da der Gegensatz, um welchen es sich hier handelt, schon zur Zeit des Apostels selbst in seiner ganzen Schärfe hervorgetreten war? Und ließe sich nicht erwarten, daß zahlreichere und deutlichere Anspielungen auf die bezeichneten Parteiverhältnisse in unserem Evangelium vorkämen, wenn doch der Gegensatz beider Parteien eben auch im zweiten Jahrhundert noch so heftig gewesen seyn soll, wie die neueste Kritik annimmt?

Baur glaubt aus allem Bisherigen schließen zu dürfen, daß der Verfasser, durch dessen Ueberarbeitung das Evangelium seine jetzige Gestalt erhalten habe, nur in einer ziemlich späten Zeit, erst nach Marcion, somit erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, gelebt habe, und er be-

hauptet, daß diese Annahme auch am besten mit dem Proömium des kanonischen Lukas zusammenstimme (S. 591.). Der Verfasser unterscheide sich hier nicht bloß von den *ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*, sondern auch von den *πολλοί*, welche *ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, und stelle sich daher erst in die dritte Reihe, den in diese beiden Klassen Gehörenden gegenüber. Die ersteren können nur die Apostel seyn und Gehülfen der Apostel, wie Lukas und Markus (?). Der von diesen gebrauchte Ausdruck *παρέδοσαν* schließe nicht aus (?), daß es von Einigen derselben auch schon schriftliche Aufzeichnungen der evangelischen Geschichte gab, nur müssen die Schriften der *πολλοί* einen größeren Umfang gehabt haben als die der *αὐτόπται*. — Allein da dem *παρέδοσαν* der *αὐτόπται* das *ἀνατάξασθαι διήγησιν* gegenübergestellt ist, so erhellt, daß hier unter *παρέδοσαν* zunächst bloß die mündliche Ueberlieferung gemeint seyn kann. — Es frage sich nun aber, fährt Baur fort, wen wir uns unter den *πολλοί* zu denken haben. Wenn wir auch das Hebräer-Evangelium, unseren Matthäus und nach Papias ein anderes Markus-Evangelium als das gegenwärtige als schon damals vorhanden voraussetzen, so seyen es doch weit noch keine *πολλοί*. Nach der bisherigen kritischen Untersuchung nun gehöre unter die *πολλοί* ganz besonders der Verfasser des den Grundstamm bildenden dritten Evangeliums, und da der Ueberarbeiter auch für die erst durch ihn hinzugekommenen Abschnitte, wie namentlich die Vorgeschichte, ohne Zweifel gleichfalls schon früher vorhandene schriftliche Quellen benutzt habe, so erweitern sich die *πολλοί* wieder in Betreff des dritten Evangeliums. — Dagegen ist zu bemerken, daß, wenn der sogenannte Ueberarbeiter das sogenannte ursprüngliche Lukas-Evangelium und dazu unseren Matthäus vorgefunden und in der bisher erörterten Art redigirt hätte, die historische Gewissenhaftigkeit ihn genöthigt

haben müßte, diese im Proömium, das sich ja das Ansehen historischer Akribie gibt, besonders herauszuheben. Allein der Gegensatz, in welchen der Verfasser sein Evangelium zu den bisher vorgefundenen Arbeiten stellt (πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν — παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς), schließt die Annahme schon vorhandener vollständiger Evangelien geradezu aus, und wir haben unter den πολλοὶ eben nur die Diegeten zu verstehen, welche einzelne, größere oder kleinere, Bestandtheile der evangelischen Geschichte aufzeichneten. Baur jedoch will unter den πράγματα πεπληροφορημένα nicht bloß ganze Evangelien, sondern noch mehr befassen; ein Schriftsteller, sagt er, welcher die apostolische Zeit schon so weit hinter sich hatte, welcher wahrscheinlich von Anfang an die evangelische Geschichte zum ersten, die Apostelgeschichte zum zweiten Theil einer umfassenderen Darstellung zu machen beabsichtigte und dem ersten Theile ein Evangelium zu Grunde legte, dessen Verfasser sich so entschieden zum paulinischen Christenthum bekannte, habe in jedem Fall erst in der apostolischen Zeit den Abschluß der πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα erblicken können. — Diese Annahme jedoch ist im Angesichte des Proömiums, das nur von der evangelischen Geschichte reden kann, durchaus unhaltbar.

Was nun näher die Abfassungszeit des dritten Evangeliums betrifft, so weist allerdings eben der Prolog, der das Vorhandenseyn einer ausgebildeten, theils mündlichen, theils schriftlichen evangelischen παράδοσις voraussetzt, auf eine Zeit hin, in welcher die eigentlich apostolische Periode bereits abgelaufen war. Ferner scheint das Weglassen des matthäischen εὐθέως und der sonstige Charakter der großen Weissagung bei Lukas ein Zeichen zu seyn, daß das dritte Evangelium nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Wenn aber Schwegler auf 21, 24: καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν, ein so großes Gewicht legt und

darin die Voraussetzung findet, daß zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie schon ein längerer Zeitraum (*καιροί*) in der Mitte liege, so ist diese Auffassung aus verschiedenen Gründen in Anspruch zu nehmen. Zunächst ist die Erklärung, welche Schwegler der Zeitbestimmung zu Grunde legt, entschieden unrichtig; die Parallele Röm. 11, 25: *ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ*, paßt nicht hierher, denn es ist in jener Stelle des Lukas nicht von der Bekehrung der Heiden die Rede, was sich in den Zusammenhang gar nicht schicken würde, sondern nach Daniel 7, 25. 26. 9, 26. (עַד־קֵץ מִלְחָמָה), Off. Joh. 11, 2. (*τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι μῆνας τεσσαράκοντα δύο*) sind die *καιροὶ ἐθνῶν* von der in den Weissagungen bestimmten Zeit zu verstehen, während welcher sie Jerusalem besetzt halten dürfen. Jerusalem, will Lukas sagen, wird zertreten werden, bis die den Heiden zugewiesene Zeit (der Uebermacht) voll, d. h. verflossen, seyn wird. Dieser Zeitraum ist bei Daniel eine, zwei und eine halbe Zeit, in der Apokalypse 42 Monate oder 1260 Tage. Es erhellt auch aus Daniel 7, 26. zur Genüge, daß im Zusammenhang dieser Weissagung keineswegs von einer Bekehrung der dem heiligen Volke feindseligen Heiden die Rede seyn kann, sondern daß nach dem Ende des Kriegs das Gericht gehalten werden wird, in welchem die Feinde umgebracht und vertilgt werden. — Aber auch wenn die Erklärung Schwegler's von den *καιροὶ ἐθνῶν* die richtige wäre, so würde daraus doch nicht folgen, was er folgert. Er behauptet, daß der Ausspruch einem weit späteren Zeitpuncte angehöre, denn der Verfasser der eschatologischen Reden bei Matthäus, der Apostel Paulus, der Apokalyptiker haben das Bewußtseyn noch nicht, daß die Parusie erst später eintreten werde. Allein Lukas hat dieses Bewußtseyn auch nicht; dieß geht ja aus 21, 32. (*οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα γένηται*) und 9, 27. (*λέγω ὑμῖν ἀληθῶς, εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώ-*

τῶν, οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) deutlich genug hervor, und wenn etwa darauf hingewiesen werden wollte, daß eben in der letztern Stelle der concrete Ausdruck bei Matthäus (16, 28: ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ) in den abstracten verwandelt worden sey, so ist doch darauf kein Gewicht zu legen, da Luk. 21, 27. doch der persönliche Ausdruck stehen geblieben ist, wenn es heißt: καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς. Und man darf nicht etwa sagen, daß Lukas das Kommen des Herrn sichtbar eben nur auf die Zerstörung Jerusalems beschränke, da der ganze Zusammenhang der Weissagung auch bei Lukas die (moderne) Trennung beider Begriffe, der Parusie und der Zerstörung Jerusalems, nicht zuläßt. Oder wenn Lukas in jenem Ausspruch von den καιροὶ ἐθνῶν einen weit späteren Standpunct verriethe, so müßte dieß auch von Matthäus gelten, der 24, 14. auch die Verkündigung des Evangeliums ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ der Parusie vorausgehen läßt, und ebenso von Paulus, der die Fülle der Heiden ins Reich Gottes eingehen lassen will, bis Christus erscheine, und doch erwarten sowohl Matthäus als Paulus die Parusie in der nächsten Zeit. Bekanntlich hat der sächsische Anonymus hauptsächlich auch diese Stelle des Lukas gegen Baur mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, und die künstlichen Wendungen, welche Baur gebrauchen muß, um dem gefährlichen Angriff auszuweichen, verrathen uns schon, daß hier die Achillesferse der modernen Kritik ist. Wäre zu glauben, daß der Redacteur des dritten Evangeliums jene prägnanten Aussprüche des Herrn stehen gelassen hätte, wenn sie doch durch den Erfolg bereits widerlegt gewesen wären, da er doch sonst mit solcher Kunst und Feinheit verfahren soll? Oder ließe sich nicht erwarten, daß er die Ausdrücke wenigstens stärker modificirt hätte, um ihnen das Anstößige zu nehmen? — Diese

eschatologischen Zeitbestimmungen geben uns einen ganz festen Anhaltspunct für die Abfassung des dritten Evangeliums; sie fällt demnach in die Jahre des jüdischen Kriegs.

Schwegler nimmt als möglich an, daß Lukas am Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten Jahrhunderts geschrieben habe (S. 71.); es ist jedoch zu vermuthen, daß er auf den Grund der neuesten kritischen Untersuchungen diese Zeitbestimmung nur für das sogenannte ursprüngliche Lukas-Evangelium gelten lasse. Aber auch schon darin läge ein gefährliches Zugeständniß; denn es würde daraus folgen, daß die paulinischen Ideen, welche Lukas vertritt, schon damals, also nicht erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts, zur Herrschaft gekommen wären, daß der Begriff der katholischen Kirche, für welchen das dritte Evangelium berechnet seyn soll, und den die Kritik sonst ans Ende dieses Zeitraums setzt, bereits ein Jahrhundert früher zum Bewußtseyn gekommen seyn müßte.

Die Ansicht Baur's aber, wornach der kanonische Lukas erst nach Marcion abgefaßt worden seyn müßte, widerlegt sich theils durch die wirkliche Geschichte, theils durch die Geschichtsanschauung, welche die neueste Kritik von den zwei ersten Jahrhunderten hat. Durch die wirkliche Geschichte, denn Justin hatte doch den Text des dritten Evangeliums sammt der Vorgeschichte, und eben Justin gibt uns die erste sichere Nachricht über Marcion. Aber auch die historischen Grundsätze Baur's erlauben es nicht, das dritte Evangelium so weit hinunterzudrücken. Denn wäre dasselbe erst nach Marcion verfaßt worden, so wäre es ungefähr zu gleicher Zeit mit dem johanneischen Evangelium der Voraussetzung nach entstanden, während doch bei aller Aehnlichkeit, welche man zwischen beiden Evangelien aufgefunden haben will, der Standpunct des vierten Evangeliums jedenfalls ein solcher ist, daß eine geraume Zeit verflossen seyn mußte, bis vom paulinischen zum johanneischen Christenthum fortgeschritten wurde; denn die

Verschiedenheit beider Evangelien gibt sich, wie durch den ganzen Ton und Charakter der Darstellung, so durch den Inhalt selbst deutlich genug zu erkennen, sowohl was die historischen Situationen und Verhältnisse, als was die dogmatischen Anschauungen beider Evangelien betrifft.

Nachtrag.

Seitdem diese Abhandlung niedergeschrieben und zur Aufnahme in die vorliegende Zeitschrift bestimmt war, haben nicht bloß Hilgenfeld, Ritschl und Baur die Frage aufs Neue erörtert und die beiden letzteren ihre ursprüngliche Hypothese modificirt, sondern es hat auch Volckmar seine erste Arbeit zu einer eigenen ausführlichen Monographie über das Evangelium Marcion's erweitert, und diese soll hier noch nachträglich ihre Berücksichtigung finden, indem wir zugleich den Bemerkungen, welche Hilgenfeld in den theol. Jahrb. 1853. 2. Heft, S. 192. zu dieser neuesten Bearbeitung gegeben hat, Gehör schenken.

Fragen wir zuerst nach dem allgemeinen Grundsatz, von welchem Volckmar bei seiner Untersuchung ausgeht, so spricht sich derselbe zu wiederholten Malen (S. 4. 17.) und mit allem Nachdruck dahin aus, daß zu einer wirklichen und evidenten Entscheidung allein der erst von Ritschl angebahnte, von ihm selbst aber und Hilgenfeld noch näher bestimmte Weg führe; der innere Zusammenhang allein sey es, der völlige Sicherheit darüber geben könne, welches der beiden Lukas-Evangelien dem andern zu Grunde liege. So viel Wahres aber dieser Kanon hat, so ist er doch zum Ersten für sich selbst allzu unsicher, wie oben S. 305. gezeigt wurde; denn er führt in den meisten Fällen wiederum viel öfter zu subjectiven Hypothesen als zur wirklichen Evidenz, auch kann der Zusammenhang gar leicht ein gemachter, vom späteren Ueberarbeiter erst hergestellter seyn. Fürs Andere hat Volck-

mar selbst diesen Kanon keineswegs durchgängig angewendet, indem er vielmehr bei weitem die größte Mehrzahl der Abweichungen auf Marcion's dogmatisches System zurückführt, so daß es sich von hier aus nur noch fragt, ob nicht auch die wenigen Stellen, welche Volckmar noch übrig läßt, von diesem-selben Princip abzuleiten seyen.

Was ferner die Stellung betrifft, welche der neueste Bearbeiter unter der Reihe der übrigen Kritiker einnimmt, so bezeichnet er sie selbst als eine vermittelnde; da dieß aber auch der Standpunct Baur's (in seiner neuesten Abhandlung) und Hilgenfeld's ist, so bleibt der Unterschied zwischen diesen drei Gelehrten ein bloß quantitativer; Baur vindicirt dem Evangelium Marcion's die größte Zahl ursprünglicher Stellen und Lesarten, Volckmar hat aber gewiß nicht Unrecht, wenn er ihm nachweist (S. 7 ff.), daß auch seine jetzige so stark modificirte Ansicht, consequent verfolgt, auf die Urlukas-Hypothese zurückführe; Hilgenfeld begnügt sich mit einer kleineren Anzahl, Volckmar mit der kleinsten; bei ihm sind es nur sieben Stellen (S. 189 ff. 256.), in denen er die Ursprünglichkeit bei Marcion findet. Es liegt aber hierbei die Vermuthung nahe, daß diese Reduction ihrerseits schließlich auf die reine Verstümmelungshypothese zurückführen werde, welche doch die neueste Kritik und so namentlich auch Volckmar mit allzu großer Geringschätzung abfertigt; diese Vermuthung ergibt sich von selbst aus dem richtigen Grundsatz, welchen der letztere in der Einleitung seines Werkes ausspricht, wenn er S. 15. sagt: „Sollen die Mehrzahl, ja numerisch sogar die große Mehrzahl der Textabweichungen Marcion's selbstverständlich auf willkürlichen Aenderungen dieses Häretikers beruhen, was können am Ende die wenigen importiren, wo man in Marcion's System keinen triftigen Grund für eine absichtliche Auslassung (oder Aenderung) erkennt?" Ist es einmal (auch von Volckmar) anerkannt und nachgewiesen, daß Marcion im Durchschnitt nach

dogmatischen Principien das Evangelium Lucä überarbeitet hat, so läßt es sich zwar im Allgemeinen denken, daß sein Codex auch einzelnes Ursprüngliche enthalten habe, nur kommen wir damit über die bloße Vermuthung nicht hinaus; möglich ist es wohl, aber wahrscheinlich nicht.

Sehen wir die einzelnen Stellen, an denen Volckmar noch festhält, der Reihe nach an, so sind es folgende:

1) Luk. 10, 21.; hier heißt der kanonische Text: ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς κτλ. Marcion aber soll die ursprüngliche Lesart darin haben, daß er εὐχαριστῶ noch voranstellt und dagegen das πάτερ (aber auch das καὶ τῆς γῆς) streicht. Volckmar hält (S. 187.) das πάτερ für unpassend und aus dem nachfolgenden ναὶ ὁ πατὴρ herbeigezogen. Vielmehr aber folgt daraus, daß der spätere Ueberarbeiter Marcion das scheinbar überflüssige und störende πάτερ gestrichen habe, wie er auch das καὶ τῆς γῆς, das ihm nicht behagte, weggeschnitten hat. Daß die clementinischen Homilien mit Marcion übereinstimmen, beweist nichts, weil auch diese den kanonischen Text nach gnostischen Ideen variirten. Gestrichen aber hat Marcion das anscheinend unnöthige πάτερ nur, um für den verstärkenden Zusatz εὐχαριστῶ Raum zu gewinnen. Volckmar behauptet zwar, es lasse sich darin so wenig eine marcionitische Tendenz erkennen, daß dieser Ausdruck der Freude vielmehr vortrefflich zu dem besonderen Zusammenhang bei Lukas passe; ganz anders sey die Verbindung bei Matthäus (11, 25.), bei diesem hätte das εὐχαριστῶ keinen Sinn, denn dort habe Christus eher über die Verstocktheit der Zeitgenossen zu klagen. Allein es steht ja auch bei Matthäus das ἐξομολογοῦμαι, das einen Dank ausdrückt (wiewohl derselbe freilich nicht motivirt ist, aber die Begründung bei Lukas ist wenigstens keine historische), und an diesem ἐξομολογοῦμαι ist es auch bei Lukas genug; nur Marcion konnte sich veranlaßt glauben, den Anfang durch Voransstellung des εὐχαριστῶ noch feierlicher und

volltönender zu machen, weil die ganze Stelle das wichtigste dictum probans für sein System abgab.

2) Gleich im folgenden Verse, V. 22., hält ferner Volckmar mit Hilgenfeld den Aorist ἔγνω statt der Recepta γινώσκει für echt und stellt den ganzen Vers folgendermaßen her: *καὶ οὐδεὶς ἔγνω, τίς ἐστιν ὁ πατήρ, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.* Daß übrigens hier die Textkritik trotz der sorgfältigen und an zwei Orten aufgenommenen Untersuchungen Volckmar's noch keineswegs „ganz sicher und evident" festgestellt ist, hat Hilgenfeld (a. a. O. S. 202.) nachgewiesen. Was aber das ἔγνω betrifft, so ist zu bemerken, daß die Lesart schon ursprünglich zwischen ἔγνω und γινώσκει schwankte, wie denn Justin beide aufführt; die Gnostiker nun griffen das ἔγνω auf und beuteten es für ihr System aus, weßhalb denn die Gegner derselben das Präsens festhielten und es, wie Irenäus, für die kanonische Lesart erklärten. Von einer Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes kann also auch hier eigentlich nicht die Rede seyn.

3) In der Stelle 11, 2. gibt Volckmar der ersten Bitte im Gebet des Herrn nach Marcion die Fassung: *πάτερ, δὸς ἡμῖν τὸ ἅγιον πνεῦμά σου* (oder *τὸ ἅγιον πνεῦμά σου καθαρισάτω ἡμᾶς*). Aber hier verläßt ihn selbst seine sonstige Zuversichtlichkeit, da er über die eigentliche Form des Satzes nicht mit sich ins Reine kommen kann, und auch hier ist die Textbestimmung noch nicht zur Evidenz gebracht, indem Hilgenfeld (a. a. O. S. 203.) die Fassung vorschlägt: *ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου*, was freilich wegen des folgenden *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* gleichfalls unbequem ist. Das *πνεῦμα* als erste Bitte soll nach Hilgenfeld und Volckmar vortrefflich in den Zusammenhang passen, da nicht anders erwartet werden könne, als daß die Gabe des heiligen Geistes, welche am Schluß des Abschnittes V. 13. genannt sey, auch schon am Anfang

des Herrngebets erfleht werde. Die jetzige Fassung ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου sey eine gewöhnliche jüdisch leere Doxologie, daß man nicht begreife, was nun an diesem Gebet so specifisch Christliches sey, da auch alle andern Bitten ganz gewöhnlich oder doch gut jüdisch seyen (Volckmar, S. 196 ff.). Allein eben diese Gründe, die Rücksicht auf den Zusammenhang mit V. 13. und der Gehalt der Bitten für sich selbst, beweisen vielmehr zur Genüge, daß auch hier Marcion geändert hat. Wenn schon bei Lukas das πνεῦμα ἅγιον in V. 13. gegenüber von dem ἀγαθὰ des Matthäus (7, 11.) keineswegs ursprünglich, vielmehr allzu beschränkend und spiritualistisch ist, so lag es nun für den Pneumatiker Marcion nahe, diese Aenderung des kanonischen Lukas nun auch noch auf das Vaterunser überzutragen und zwar an die Spitze desselben zu stellen, um so mehr, weil, wie Volckmar selbst sagt, ohne diese Besserung das Gebet eine allzu jüdische Färbung zu haben schien. Deßwegen wurde aus dem ἁγιασθήτω das ἅγιον πνεῦμα als das Princip der neutestamentlichen Oekonomie herausgepreßt und an die Stelle des jüdisch lautenden ὄνομα θεοῦ gesetzt.

4) In der Stelle 12, 38. gibt Volckmar der Lesart Marcion's τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ vor der kanonischen τῇ δευτέρᾳ φυλακῇ den Vorzug, denn die Erwartung, daß Christus alsbald nach dem Mahle der Parabel (d. h. nach seiner Erhebung zum Himmel) kommen werde, entspreche ganz der urchristlichen Zeit, während die spätere, der Christus allzu lange ausblieb, an ein zwar auch möglichst baldiges, aber doch späteres Kommen, an die vigilia secunda vel tertia, gedacht habe (a. a. O. S. 188.). Allein daß es sich an dieser Stelle zunächst nicht um das frühere oder spätere Kommen des Herrn, sondern um sein Kommen überhaupt (und näher um sein unvermuthetes) handelt, sieht man aus Matthäus, der ja die ursprüngliche Erwartung der Nähe der Parusie durchgängig ausspricht

und doch das *μέσης νυκτὸς* hat. In der That paßt auch die *δευτέρα φυλακὴ* oder die Mitternacht viel eher in den Zusammenhang als die Abendwache; denn in der letzteren wurde ja noch das Mahl gehalten, und um diese Zeit die Knechte wachend zu finden, konnte nicht für etwas Besonderes gelten. Woher aber die *ἑσπερινὴ φυλακὴ* bei Marcion komme, soll unentschieden bleiben, wenn man nicht etwa Hilgenfeld's Vermuthung adoptiren will, daß dem Gnostiker, dessen Gott nach Tertullian ein detestator nuptiarum war, die Vorstellung allzu sehr widerstrebt habe, den Herrn erst in tiefer, später Nacht von dem Hochzeitsmahle zurückkehren zu lassen (a. a. O. S. 224.). Eine solche Aenderung dem System zu Liebe, wenn sie auch nicht in den nächsten Zusammenhang paßte, würde einem Marcion schon gleich sehen.

5) Bei Lukas 17, 2. hat Marcion noch den Zusatz *εἰ μὴ* (nach Hilgenfeld richtiger *εἰ οὐκ*) *ἐγεννήθη*, und Volckmar gibt ihm hier den Vorzug (S. 109. 188.), wie er auch dem Marcion den *μύλος ὀνικὸς* als Verstärkung des *λίθος μυλικὸς* vindicirt (Letzteres aber mit Unrecht; vgl. Hilgenfeld, S. 205.). Zu dieser Vergrößerung des Mühlsteines passe nun auch die Verstärkung des Wehe durch das *εἰ οὐκ ἐγεννήθη*. Allein woher das kommt, ist leicht zu sehen, nämlich aus Matthäus 26, 24. und Markus 14, 21: *καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη*; Lukas hat zwar diesen Beisatz an der betreffenden Stelle weggelassen, allein es ist augenscheinlich, daß sich die Redensart von dorther theils in den marcionitischen Codex, theils in einige andere Handschriften verirrt hat.

6) In der schwierigen Stelle 18, 19: *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός*, stellt Volckmar die Lesart Marcion's folgendermaßen als die ursprüngliche her: *μή με λέγε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (oder *ὁ θεὸς ὁ πατήρ*). Mit dieser Stelle verhält es sich wie mit 10, 22., die Les-

arten schwanken; nicht bloß Justin und Clemens von Alexandrien haben beide Varianten, sondern auch in Marcion's Codex scheint eine Unsicherheit gewesen zu seyn, welche Volckmar vergeblich zur Entscheidung zu bringen sucht. Da nun die Gnostiker, Marcion wie die Clementinen und die Markosier, aus nahe liegenden Gründen den positiven Ausdruck als den bestimmteren und runderen vorzogen (mit irgend einem Beisatz, sey es ὁ πατὴρ oder ὁ ϑεὸς ὁ πατὴρ oder wahrscheinlicher ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), so war es natürlich, daß sich bei den Gegnern der Häretiker die negative Satzform einheimisch machte. Auch über die Fassung des Anfangs (τί oder μή) ist unter den Gnostikern selbst keine Uebereinstimmung, indem Marcion und die Clementinen constant μή haben, während die Markosier das τί hatten. Was nun den Zusammenhang des ersten mit dem zweiten Satze betrifft, so ist zu bemerken, daß, wenn μή vorgezogen wurde, wie von Marcion geschah, die positive Form des zweiten Satzes sich von selbst ergab, weil unmöglich zwei Negationen unmittelbar auf einander folgen konnten. Von Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes kann also auch hier keine Rede seyn.

7) Endlich will, wie oben bemerkt wurde, Volckmar auch in 16, 17. eine relative Echtheit der marcionitischen Lesart darin finden, daß dieselbe an die Stelle des νόμος die λόγοι setzt; nur verwandelt Volckmar das marcionitische τῶν λόγων μου in λόγων τοῦ ϑεοῦ. Schon hieraus erkennt man das Gewagte dieser Conjectur, es ist aber hier ganz augenscheinlich, daß Marcion das entschiedenste dogmatische Interesse hatte, dem alttestamentlichen νόμος die λόγοι Χριστοῦ zu substituiren. Hilgenfeld sucht zwar (S. 232 ff.) die vollständige marcionitische Lesart zu retten, aber vergeblich; denn die Lesart τοῦ νόμου ist nach dem Zusammenhang bei Lukas die schwierigere, darum die ursprüngliche, während sich Marcion's Text von selbst als Correctur ausweist. Nach Hilgenfeld soll sich die jetzige

kanonische Lesart bei Lukas leicht aus einer Correctur nach Matth. 5, 18. erklären, durch welche der marcionitische Gebrauch der Stelle unmöglich gemacht, aber freilich auch ein innerer Widerspruch in den lukanischen Text eingeführt worden sey. Aber ist es denn die Absicht der Besserer, einen so auffallenden Widerspruch hineinzucorrigiren, oder suchen sie nicht vielmehr ursprüngliche Härten zu glätten und Widersprüche auszugleichen? Zudem waren mit dieser Correctur den Marcioniten ihre Waffen nicht entrissen, denn sie hatten eine scharfe noch an dem Anfang des 16. Verses: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου.

Außer diesen sieben Stellen, wobei sich uns die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes auf Null reducirt hat, hält Volckmar noch die Echtheit der Lesarten Marcion's an einigen andern indifferenten Orten wenigstens für möglich, wir können aber daran vorübergehen, da sie für die Hauptsache von keiner Bedeutung sind.

Wollen wir nun am Schlusse noch das Verdienst der neuen Bearbeitung Volckmar's im Allgemeinen würdigen, so spricht er sich selbst darüber im Vorwort mit großem Nachdruck aus; er glaubt, im Wesentlichen sowohl als in den meisten Einzelheiten, worüber man bisher noch sehr schwankend war, die Lösung gefunden, vollständige Gewißheit und Klarheit erreicht zu haben. Wir konnten uns aber im Bisherigen davon überzeugen, daß dieses keineswegs der Fall ist, weder in Beziehung auf die Textbestimmung, worauf er so viele Mühe verwendet, denn Hilgenfeld weist ihm den Irrthum an mehreren wichtigen Stellen nach, noch in Betreff der Exegese und der Kritik. Aber auch der wirkliche Werth der Schrift Volckmar's wird wesentlich verkümmert durch den auffallenden Mangel der Darstellung und Anordnung; es ist ein wahrhaft desultorischer Gang, den die Abhandlung nimmt, sowohl im Verhältniß der zwei Haupttheile zu einander, indem die meisten Stellen in beiden Theilen, also zweimal erörtert

werden, wodurch die Uebersicht unendlich erschwert ist, als hauptsächlich im ersten Theil; denn bis zum fünften Abschnitt werden die Eigenthümlichkeiten des marcionitischen Textes der Hauptsache nach auf das gnostische System zurückgeführt, also dem Lukas die Ursprünglichkeit vindicirt, während von dort an erst wieder aufs Neue die Frage erhoben wird, ob denn nicht doch dem Evangelium Marcion's der Preis der Originalität gebühre, und der kanonische Lukas nur eine orthodoxe Ueberarbeitung sey. So müssen wir uns bis in die Mitte des Buches hineinlesen, ohne daß wir wissen, worauf die Untersuchung ausgeht und welches das definitive Resultat derselben seyn wird. Außerdem gehen die sechs Abtheilungen des ersten Theils ziemlich unordentlich durch einander; zuerst werden die Grundzüge der Lehre Marcion's, dann die Quellen seines Evangeliums, hierauf die Abweichungen desselben von unserem Lukas, ferner der dogmatische Charakter des marcionitischen Evangeliums, weiter das Prioritätsverhältniß der beiden Evangelien und endlich erst der Bestand und Zusammenhang des marcionitischen Evangeliums besprochen. Die richtigere und logischere Anordnung wäre offenbar gewesen: 1) von den Quellen auszugehen, daraus 2) den Text des Marcion-Evangeliums zusammenzusetzen, 3) die Abweichungen besonders ins Auge zu fassen, 4) die dogmatische Eigenthümlichkeit des betreffenden Evangeliums ins Licht zu stellen, und hiernach 5) die Frage nach der Priorität des Marcion- oder Lukas-Evangeliums zu beantworten.

Hilgenfeld spricht seinerseits in seiner neuesten Erörterung dem Marcion mehr Ursprünglichkeit als Volkmar zu. Es ist eine größere Zahl von Stellen, wo er aus äußeren und inneren Gründen dem marcionitischen Evangelium den Vorzug geben zu müssen glaubt. Sehen wir sie noch in der Kürze an!

Nach ihm soll

1) 5, 39. (οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν εὐθέως θέλει νεόν;

λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστότερός ἐστιν.) als eine spätere, antimarcionitische Einschaltung sich ausweisen; er findet es auffallend, daß die Gegner Marcion's bei ihrer Polemik gegen ihn diesen Vers ganz übergehen. Allein sie konnten ihn nicht gebrauchen, wenn man ihn nach dem Zusammenhang zu erklären sucht. Soll derselbe nicht ein ganz unpassender Lappen seyn, so kann er weder nach de Wette, mit dem vorhergehenden Gleichniß zusammengenommen, bloß den allgemeinen Gedanken der Unzweckmäßigkeit ausdrücken (denn das erste Bild sagt ganz entschieden mehr), noch auch diesem contradictorisch entgegengesetzt seyn (dadurch wäre der innere Zusammenhang zerrissen, und der von Volckmar ersonnene ist unhaltbar), vielmehr muß der Vers mit alten und neuen Auslegern ironisch gefaßt werden; dann aber konnten die Gegner Marcion's ihn nicht als Waffe gegen die Häretiker gebrauchen, da er, so aufgefaßt, einen Tadel gegen den falschen Conservativismus enthält und somit vielmehr für als gegen Marcion sprach. Sollte aber diese Erklärung zu künstlich seyn, so haben wir hier eben wieder einen neuen Beleg für die Zusammenhangslosigkeit so mancher kleineren Stücke bei Lukas. Eine spätere Einschaltung ist aus dem Grunde zweifelhaft, weil, wenn man den Vers kategorisch faßt, aller innere Zusammenhang mit dem vorhergehenden aufgelöst wäre, wogegen das Streichen desselben von Marcion's Standpunct aus sich von selbst erklärt.

2) Der Abschnitt 13, 1—9. wird auch jetzt noch von Hilgenfeld, wiewohl schüchtern, für unecht erklärt, einmal, weil kein Grund dogmatischer Anstößigkeit für Marcion zu entdecken sey, weßwegen er die Stelle hätte entfernen sollen, sodann, weil die Rede Christi mit 12, 59. einen sehr energischen Abschluß habe, und der Zusammenhang und Fortschritt der Rede durch die erzählende Unterbrechung gestört werde (S. 224 ff.). Nun ist allerdings die Beweisführung Volckmar's für die Ursprünglichkeit des Stücks,

besonders für V. 1—5. sehr unklar und gezwungen, aber auf der andern Seite kann man auch nicht verstehen, inwiefern der Fortschritt der Rede durch die Erzählung 13, 1 ff. unterbrochen werden solle, da die große Rede des Herrn jedenfalls mit 12, 59. endigt, und wenn man auch das fragliche Stück ausscheiden wollte, doch in 13, 10. wieder eine Erzählung folgt. Man sieht, wie unzuverlässig bei einem Evangelium, wie das dritte ist, die Entscheidung nach dem inneren Zusammenhang oder nach der leichten Abtrennbarkeit ausfallen muß. Was übrigens für Marcion ein Grund seyn konnte, die Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum (V. 6—9.) zu streichen, ist schon oben (S. 315.) angedeutet worden, nämlich die Fürbitte des Gärtners, V. 8., welche nicht nach Marcion's Geschmack war. Aber dieselbe Idee, welche in der Parabel ausgesprochen ist, liegt auch an sich dem vorhergehenden kleinen Abschnitt zu Grunde; denn die starke Drohung der *ἀπώλεια* und der laute Ruf zur *μετάνοια* kam ja doch aus dem Munde dessen, dem das Heil seines Volkes am Herzen lag. In jedem Fall erklärt Hilgenfeld selbst die Parabel für ursprünglich; da nun, wie auch er zugibt (S. 224.), V. 1—5. mit V. 6—9. stehen und fallen, so sind mit der Echtheit des Gleichnisses auch die ersten Verse gerettet.

3) Bei der Stelle 13, 28. hält Hilgenfeld trotz der Einwendungen Volckmar's an der Echtheit des marcionitischen Textes *πάντας τοὺς δικαίους* statt *'Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ καὶ 'Ιακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας* fest, wiewohl ganz augenscheinlich ist, daß hier Marcion die Männer des alten Testaments beseitigen wollte. Hilgenfeld behauptet (S. 228.), Marcion hätte sich ja wohl den kanonischen Text gefallen lassen können, da er neben der Hölle des Weltschöpfers auch einen Ort der Belohnung desselben, ein refrigerium apud inferos, angenommen habe, und wenn er nun in 16, 23. den *κόλπος τοῦ 'Αβραὰμ* auf dieses refrigerium gedeutet habe, so hätte er ja hier den Ort

der Patriarchen und Propheten ebenso deuten müssen. Allein zwischen den beiden Stellen ist der wesentliche Unterschied, daß dort vom Hades, hier aber von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* die Rede ist. Die Patriarchen und Propheten in das letztere aufzunehmen, dagegen mußte sich Marcion sträuben. Ferner beharrt Hilgenfeld darauf, daß die Rede in unserer Stelle von Anfang an auf den Gegensatz der Juden und Heiden angelegt sey, worin ihm auch Volckmar (S. 61.) Recht gibt. Allein diese Behauptung ist unrichtig; es handelt sich im vorhergehenden Abschnitt bloß um die Seligkeit oder Verwerfung der Juden, erst mit V. 29. kommt dann der neue Gedanke, daß an die Stelle der hinausgestoßenen Juden die Heiden von allen Weltgegenden eintreten werden. Sollten schon in V. 28. die marcionitischen *δίκαιοι* zum Vorschein kommen und darunter die begnadigten Heiden zu verstehen seyn, so kämen sie offenbar allzu unvorhergesehen herein, und V. 29. würde ziemlich matt hintennachhinken; in diesem Falle müßten nothwendig V. 29. 30. vorausgehen, und die Worte in V. 28. den Schluß bilden.

4) Die Stelle 21, 18. (*καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται*) will Hilgenfeld nach Marcion's Vorgang beseitigen, denn diese Versicherung stehe im auffallendsten Widerspruch mit V. 16. Allein gerade dieß beweist für die Ursprünglichkeit der Stelle und für das Interesse, welches Marcion hatte (auch wenn ihn nicht gerade ein dogmatischer Grund veranlaßte), den störenden Zusatz zu entfernen. Die Vermuthung Hilgenfeld's, daß derselbe aus Ap.-G. 17, 34. in unseren Lukas hereingekommen zu seyn scheine, ist in jeder Hinsicht unstatthaft. Uebrigens mildert sich der Widerspruch zwischen dem *θανατώσουσι* in V. 16. und dem *θρὶξ οὐ πεσεῖται* in V. 18. durch das *τινὰς* im ersteren Verse.

5) Den Schwertschlag Petri 22, 49—51. übergehen wir, da Hilgenfeld selbst die Ursprünglichkeit dieser

Erzählung zugibt; nur will er lieber annehmen, daß die römische Kirche schon vor Marcion dieselbe in dem Evangelium getilgt, als daß dieser selbst sie gestrichen habe. Die erstere Vermuthung ist jedoch unwahrscheinlich, einmal, weil Petrus im dritten Evangelium keineswegs als Urheber des Schwertschlags angedeutet ist, wie Hilgenfeld behauptet, sodann, weil die ausdrückliche Notiz des vierten Evangeliums das Streichen bei Lukas doch illudirt haben würde, um so mehr, wenn nach Hilgenfeld diese Notiz auf einer zuvor schon weit verbreiteten Ueberlieferung beruhen soll.

6) Die Erweiterungen endlich, welche Marcion 23, 2. angebracht hat, indem er nach *τὸ ἔθνος ἡμῶν* einschaltete *καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας*, am Schlusse des Verses aber noch beisetzte *ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα* — sucht Hilgenfeld gleichfalls für ursprüngliche Bestandtheile des Evangeliums auszugeben; denn sey der marcionitische Text 16, 17. echt, so könne er es auch hier sehr wohl seyn. Wir haben aber gefunden, daß jener Text eine dogmatische Aenderung ist, und als solche gibt sich denn auch der vorliegende Beisatz ganz offenbar zu erkennen. Marcion wollte auch den Feinden des Herrn ein Zeugniß für seinen allen geschichtlichen Bedingungen entrückten, idealen Christus in den Mund legen.

Es hat sich uns hiermit an allen Puncten, an welchen die neueste Untersuchung noch dem marcionitischen Evangelium den Vorzug einräumen will, aufs Neue ergeben, daß dem kanonischen Texte die Priorität gebührt. Was uns hierbei leitete, war keineswegs das Interesse, die Echtheit des dritten Evangeliums um jeden Preis zu retten, also nicht eine kritische Voraussetzung, sondern eine unbefangene Betrachtung der einzelnen Stellen und eine unparteiische Abwägung der Gründe, welche für Marcion's Evangelium neuerdings vorgebracht worden sind.

Hiernach wird die Kritik, wie vom angeblichen Urmatthäus, dem Hebräer-Evangelium, so auch vom vermeintlichen Urlukas, dem Evangelium Marcion's, allmählich wieder auf die herkömmliche Ansicht zurückkehren müssen, und wenn die neuesten Kritiker ihre letzten Anstrengungen machen, um wenigstens einzelne Puncte noch zu vertheidigen, so wollen sie damit nur ihren Rückzug decken.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkung.

Herr Licentiat Fr. W. Schultz in Berlin hat in dem dritten Heft der theol. Stud. u. Kritik. 1853. S. 624 ff. in einem ausführlichen und gründlichen Aufsatze die Hypothese des Herzogs von Manchester, als ob der Cyrus der Profangeschichte mit dem Nebukadnezar der heil. Schrift identisch wäre, widerlegt und hierbei auch einen Aufsatz berücksichtigt, in welchem ich (in den Stud. und Krit. 1847. H. 3.) die Schrift jenes Herzogs, the times of Daniel, dem deutschen theologischen Publicum bekannt machte und die in derselben ausgesprochenen Ansichten weiter zu begründen suchte. War ich schon damals weit von der Meinung entfernt, die Untersuchung hiermit für abgeschlossen zu halten, erwartete ich vielmehr schon damals den Beginn einer einläßlichen wissenschaftlichen Controverse, so habe ich jetzt den Aufsatz des Hrn. Licentiaten Schultz mit um so größerer Befriedigung gelesen, als ich selbst seit acht Jahren bereits mich von der Unhaltbarkeit jener Hypothese überzeugt habe. Obgleich dieß schon aus meinem im Jahre 1853 erschienenen Commentar über die Offenbarung Johannis (S. 61 f.) hervorgeht, so halte ich es doch für nöthig, es hiermit auch noch öffentlich ausdrücklich zu erklären, um nicht länger

als Vertreter einer von mir aufgegebenen Ansicht angesehen zu werden. Das Argument aber, welches mich bewog und bewegen mußte, jene Hypothese ohne Weiteres fallen zu lassen, und welches für sich allein eben so schwer wiegt, als alle die übrigens sehr scharfsinnigen und dankenswerthen Schlußfolgerungen des Herrn Licentiaten Schultz, ist nichts Anderes, als die 16. Zeile der ersten Seite der durch Benfey edirten und interpretirten Keilschrift von Bisithun, worin es also heißt:

> „Und es war ein Mann von Babylonien, Namens „Natitabira, Sohn des Aina....; dieser stand auf „in Babylon; so log er gegen das Reich: ich bin Nabukhadrachara, Sohn des Nabunita."

Hier erzählt Cyrus von einem Aufrührer, der, um sich einen Anhang zu verschaffen, sich für einen Nachfolger und Namensvetter Nebukadnedzar's, für einen Sohn Naboned's ausgab. Hiermit ist die Selbständigkeit der mit Nabopalassar und Nebukadnezar beginnenden, mit Naboned schließenden babylonischen Königsreihe und die Nicht-Identität Nebukadnezar's mit Cyrus sonnenklar erwiesen.

Speyer, den 16. Sept. 1854.

D. Ebrard.

2.

Das Schuldopfer.

Nachtrag zu der Abhandlung des Lic. Ed. Riehm in dem ersten Hefte der theol. Stud. u. Krit. von 1854.

Von

W. F. Rinck a).

Nachstehende Bemerkungen sind die Frucht eines zwischen Lic. Riehm und mir in Folge seiner oben genannten Abhandlung stattgefundenen Briefwechsels; durch ihre Ver=

a) Es ist dieses die letzte Gabe des nun verewigten Verfassers für unsere Zeitschrift, der er eine lange Reihe von Jahren hindurch seine thätige Theilnahme in einer ausgezeichneten Weise zugewendet. Er verschied, auf einer Reise begriffen, zu Karlsruhe am 9. Oct. 1854. W. F. Rinck, geboren zu Dietlingen bei Pforzheim am 9. Februar 1793, gebildet auf dem Lyceum zu Karlsruhe und auf der Universität zu Heidelberg, wo er besonders unter Creuzer und Daub Philologie und Theologie, deren gewinnreiche Verbindung er auch sein ganzes Leben hindurch festgehalten und zuletzt noch durch sein Werk „die Religion der Hellenen" am glänzendsten gezeigt, studirte, gehörte nicht bloß zu den gelehrtesten Pfarrern des Großherzogthums Baden, sondern des ganzen evangelisch=protestantischen Deutschlands; namentlich werden seine litterärischen Arbeiten im Fache der neutestamentlichen Kritik unvergessen bleiben. Ebenso wird aber auch sein lebendiger Eifer für den Aufbau und das Wohl seiner Landeskirche von ihr dankbar bewahrt werden. Er war ein „Charakter", und schon sein äußeres Bild verkündete einen Menschen von tiefem Lebensernst und einer hohen sittlichen Würde. Förderlich für die Befriedigung seines wissenschaftlichen Strebens war ihm vorzüglich der siebenjährige Aufenthalt in Venedig, wohin er schon in seinem zwanzigsten Jahre als evangelischer Pfarrer berufen wurde und woselbst er sich bald die Liebe der ihm anvertrauten Gemeinde erwarb. Nachdem er aus Gesundheitsrücksichten in sein Vaterland zurückgekehrt, ward er im Jahre 1821 Pfarrer zu Bischoffingen, i. J. 1827 zu Egringen, und i. J. 1835 nach Grenzach versetzt, wo er bis zu seinem Tode segensreich gewirkt, immer fest und treu, ein ganz positiv=evangelischer Mann.

öffentlichung dürfte ein dunkler Punct der jüdischen Archäologie dem endlichen Abschluß näher gebracht und in die schwierigste Partie des ganzen Opfercultus a) einiges Licht verbreitet werden. Man muß anerkennen, daß zwischen Schuld- und Sündopfer ein Unterschied sey, aber worin er eigentlich bestehe, davon hatte man bisher keine klare Erkenntniß, und scheint mir auch nach der neuesten anziehenden Erörterung des mir befreundeten jungen Gelehrten nicht genugsam beleuchtet worden zu seyn. Auf meine schriftliche Entgegnung, daß die Unterscheidung der Schuld- und Sündopfer durch die Entgegensetzung der Bundesrechte und Bundesgebote (S. 110.) darum nicht stichhaltig sey, weil jene durch diese geschirmt werden und die Verletzung jener zugleich eine Uebertretung dieser sey, gibt Riehm nachträglich folgende richtigere, in der Sache selbst nichts ändernde Begriffsbestimmung: „Schuldopfer werden gebracht für solche Uebertretungen der Bundesgebote, die zugleich Verletzungen der Bundesrechte sind, Sündopfer für die Uebertretungen der Bundesgebote, bei welchen dieß nicht der Fall ist."

Wenn hiernach die Schuldopfer es mit der Sühne von Rechtsverletzungen gegen Gott oder gegen den Nächsten zu thun haben, so ist eben damit ein Genugthun geboten, sey es neben dem Schuldopfer oder durch dasselbe, und dieser Begriff scheint mir eben so wesentlich in dem Schuldopfer zu liegen und den unterscheidenden Charakter desselben, wo nicht ausschließlich, doch hauptsächlich mit zu begründen. Sind irgend welche Rechte durch ein מַעַל verletzt worden, so ist ohne Ersatz keine Versöhnung möglich, ein einfaches Sündopfer genügt also nicht. Das Schuldopfer verhält sich demnach zum Sündopfer wie satisfactio (im engern Sinn) zur expiatio; dieses war mehr eine sacramentliche, jenes mehr eine von dem Subject

---

a) Kurtz, das mosaische Opfer, S. 196.

des Opfernden ausgehende kirchliche Handlung. Mit der satisfactio war naturgemäß eine restitutio in integrum verbunden. Aus dieser Begriffsbestimmung erhellt, warum bei dem Schuldopfer die vorherige Verletzung von Bundesrechten und die entsprechende Entschädigung beisammen zu seyn pflegen. Indessen fragt es sich, ob die Hauptsache, das unterscheidende Merkmal, nach Riehm jene Verletzung, oder aber die Entschädigung sey. Wir werden sehen, daß in einem und demselben Falle bisweilen mehrere Arten von Opfer stattfanden, so daß es schon darum unrichtig ist, die Opfer objectiv nach den Gattungen von Sünden anstatt subjectiv nach der Art der Sühne zu unterscheiden. Darin scheint mir der Hauptfehler zu liegen, warum in dieser ganzen Streitfrage so viel Verwirrung herrscht, welche Scholl in der Darstellung des dritten Buchs Mosis selbst zu finden meinte, und warum Riehm in 3 Mos. 5, 17 ff. einen späteren Zusatz annahm. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die verschiedenen Opfer als sich ergänzend nicht einander ausschließend gegenüberstehen und nur relativ ihrem Hauptbegriffe nach unterschieden werden können. Haben auch so ihre Begriffe einen gewissen fließenden Charakter, so darf dieß nicht als ein Beweis gegen die Richtigkeit ihrer Auffassung geltend gemacht werden.

Die gegebene Erklärung läßt sich in allen einzelnen, ziemlich verschiedenartigen Fällen, wo Schuldopfer genannt werden, auf die ungekünsteltste Weise rechtfertigen, wie ich sofort nachweisen will. 3 Mos. 5, 15 f. wird eine unvorsätzliche Veruntreuung an dem, was dem Herrn geweiht ist (Zehnten und Erstlinge), also die Verletzung seiner Bundesrechte, durch einen Widder gesühnt, der nach Verhältniß der Verschuldung geschätzt werden mußte, und außerdem durch Erstattung von $1\frac{1}{5}$ des Veruntreuten. Außer dieser besondern Versündigung wird 5, 17 ff. noch eine, wie es scheint, von allgemeiner Beschaffenheit genannt, weil in diesem Fall keine sonderliche Vergütung au-

ßer dem Opferwidder erforderlich war. Jedoch dessen Schätzung von Seiten des Priesters setzt voraus, daß man dabei die Größe der Verschuldung zum Maßstab nahm und mithin den Gesichtspunct des Ersatzes festhielt. Man wählte vielleicht gerade einen Widder zum Schuldopfer, um der Schätzung einen größeren Spielraum zu lassen, während zum Sündopfer eine Ziege genommen wurde. Wo jener Grund wegfiel und der Fall immer der gleiche war, wie bei dem Aussätzigen und dem Nazirâer, bestand das Schuldopfer aus einem Lamm ohne Schätzung. Der Text 5, 17. drückt sich ganz allgemein aus: „wenn eine Seele wider irgend ein Gebot des Herrn thut, was man nicht thun soll"; man könnte nun mit Riehm u. A. aus dem vorgefaßten Begriffe eines Schuldopfers hinzudenken, es sey gleichwohl nur von einer Verletzung bestimmter Rechte, also von einer besonderen Gattung von Sünden die Rede. Allein die Wahrheit spottet oft solcher Consequenzen, die wir machen, und eine darauf beruhende Exegese kann sich nicht empfehlen. Die Aehnlichkeit unserer Stelle mit 4, 27., wo man für die Sünde „wider irgend eines der Gebote des Herrn" zum Sündopfer eine Ziege bringt, ist jedenfalls sehr auffallend. Soll dort von Verletzung von Bundesrechten, hier von Uebertretung allgemeiner Bundesgebote die Rede seyn, um den einmal aufgestellten Begriff festzuhalten? Kurtz (S. 158 f.) will überhaupt nichts von einer Unterscheidung positiv-religiöser und allgemein sittlicher Gesetze im Mosaismus wissen, und er hat wohl Recht, und Bähr's Behauptung, daß nur Uebertretungen positiv-religiöser, nicht aber allgemein sittlicher Gebote einer Opfersühne fähig gewesen seyen, paßt nicht einmal auf die Schuldopfer, geschweige auf die Sündopfer. Wenn aber auch nach de Wette die Sünde 5, 17. die nämliche wie 4, 27. ist, sollte man darum auf die Unterscheidung zwischen Schuld- und Sündopfer verzichten müssen, oder vielmehr sich überzeugen, man habe eine willkürliche Unterscheidung

gemacht und sie in die Sünde anstatt in die Art der Sühne gesetzt? Konnte nicht der Gesetzgeber der Gewissenhaftigkeit der einzelnen Seele so viel überlassen, ob sie bei einer und derselben Gesetzesübertretung einen förmlichen Abtrag und Bezahlung durch einen entsprechenden Widder oder ein Sündopfer durch eine Ziege bringen wolle? Eine jede Sünde, auch wo es sich nicht von positiven Bundesrechten handelt, ist gewissermaßen eine Rechtsverletzung Gottes, so daß diese Betrachtungsweise, von einer und derselben Sünde bald ein Sünd- und bald ein Schuldopfer zu fordern, eine berechtigte ist und den eigentlichen Unterschied beider Opfergattungen nicht aufhebt. Nur folgt hieraus, daß die Verletzung der Bundesrechte wenigstens allein den Begriff des Schuldopfers nicht hinlänglich bestimmt oder zur Unterscheidung vom Sündopfer überhaupt nicht wesentlich ist, sondern daß jenes andere Moment der Satisfaction hinzukommen muß, ja daß darin der eigentliche Unterschied liegt. Im Schuldopfer kommt die geängstigte Seele und bringt für die Verletzung (nach priesterlicher Schätzung) einen Entgelt, im Sündopfer kommt sie, setzt sich durch Handauflegen dem Opferthier gleich und empfängt durch das priesterliche Blutsprengen die begehrte Versöhnung. Folglich nicht sowohl von einem verschiedenen Wesen der Sünde, als von ihrer subjectiven Betrachtungsweise und von dem entsprechenden Abtrag hängt es ab, ob ein Schuld- oder ein Sündopfer zu bringen war; natürlich ist ihre Betrachtungsweise durch ihre Verschiedenheit mit bedingt.

Nach 3 Mos. 5, 20 ff. und 4 Mos. 5, 5 ff. muß das dem Nächsten Veruntreute, Entwendete oder Vorenthaltene zu $1\frac{1}{5}$ dem Verletzten wieder erstattet, dem Herrn aber ein Widder zum Schuldopfer gebracht werden. Eine ähnliche Eigenthumsverletzung wird 3 Mos. 19, 20. namhaft gemacht: so Jemand die leibeigene Magd eines Andern beschläft, der soll für seine Missethat dem Herrn einen

Widder zum Schuldopfer bringen, bei welchem keine Schätzung ausdrücklich vorgeschrieben war.

Der Aussätzige, nachdem er vom Priester rein gesprochen worden, hatte nach 3 Mos. 14, 10 ff. acht Tage darnach ein vollständiges Reinigungsopfer darzubringen, zuerst ein Lamm als Schuldopfer, sodann noch ein Lamm und ein jähriges weibliches Schaf, dieses ohne Zweifel als Sünd- und jenes als Brandopfer. Er hatte nicht sowohl eine Rechtsverletzung wieder gut zu machen, sofern man nicht mit Riehm darin eine solche geflissentlich suchen will, daß er während der Zeit seines Aussatzes die öffentliche Verehrung seines Gottes unterlassen mußte. Vielmehr war er in dieser Zeit gleich einem Excommunicirten und die Wiedereinsetzung in die verloren gegangenen Bundesrechte war an ein Schuldopfer gebunden. Hiernach ist der Begriff des Schuldopfers weiter zu fassen, als daß es bloß für Uebertretungen dargebracht würde, die hier nicht wohl Platz greifen, sondern wo irgend ein Entgelt, eine Gegenleistung, auch um dafür Rechte zu erlangen, nöthig war, da hatte das Schuldopfer seine Stelle. Daher wurde in diesem Falle der Verbanntgewesene wirklich durch das Schuldopfer zum Zeichen seiner Wiederaufnahme, gleich einem Priester, geweiht; denn der Priester that von dem Blut und von dem Oel dem Reingewordenen in das rechte Ohr, auf den Daumen der rechten Hand und auf den großen Zehen des rechten Fußes. Bei dem Sündopfer dagegen, das er brachte, heißt es V. 19. nur, daß es den versöhne, der sich reinigen lasse von seiner Unreinigkeit. Wurde ein Priester geweiht, so ging keine Verunreinigung vorher, folglich war sein Opfer ein Dankopfer (3 Mos. 8, 23 f.), während das des Aussätzigen ein Schuldopfer war, mit dem Nebenbegriff, daß etwas gut zu machen sey.

Bei Verunreinigungen vorübergehender Natur genügten Waschungen oder zwei Tauben, eine zum Sünd-, die andere zum Brandopfer (3 Mos. 15, 14 f. 22 f.). Eine

ähnliche Bewandtniß dagegen wie mit dem Aussätzigen hatte es mit dem Naziräer, der sich während der Zeit seiner Reinigung durch den Sterbefall eines Angehörigen unversehens verunreinigt hatte, worunter der von ihm zu verrichtende Gottesdienst Noth litt. Er mußte die Tage seines Gelübdes von vorne anfangen und, um in den vorigen Stand und gottesdienstliche Berechtigung wieder eingesetzt zu werden, dem Herrn ein Lamm zum Schuld- oder Genugthuungsopfer bringen, und außerdem zwei Tauben zum Sünd- und Brandopfer. Wenn die Zeit seines Gelübdes aus war, so mußte das Sünd- und Brandopfer wiederholt werden, aber an die Stelle des Schuldopfers trat nunmehr das Dankopfer, nach 4 Mos. 6, 10 ff.

Als die Philister sich an dem Heiligthum der Israeliten vergriffen hatten und es durch Zurücksendung der Bundeslade wieder gut machen wollten, sprach ihr Priester: sendet sie nicht leer, sondern vergeltet ein Schuldopfer, und die fünf goldenen Feigwarzen und die fünf goldenen Mäuse waren nach 1 Sam. 6, 3. das entschädigende Schuldopfer, wodurch sich dieses charakterisirt. — Die aus dem Exil zurückgekehrten Priester, welche nach Esra 10. ausländische Weiber genommen hatten, mußten zur Sühne der Rechtsverletzung nicht nur diese verstoßen, sondern auch einen Widder zum Schuldopfer bringen. — Jes. 53, 10. ist die Dahingabe des Lebens des Messias ein Schuldopfer, d. i. eine genugthuende Bezahlung und ein Lösegeld für das gestörte Verhältniß zwischen Gott und den Menschen, nicht bloß ein Sündopfer zur Versöhnung, damit nicht nur die unentgeltliche Gnade, sondern die Gerechtigkeit Gottes offenbar würde (Röm. 3, 25.).

Der Opferritus spricht für die aufgestellte Entgegensetzung des Schuld- und Sündopfers. Bei allen anderen Opfergattungen nämlich war das Handauflegen auf das Haupt des Opferthiers als Sinnbild der Gleichstellung

des Opfernden mit dem Opfer wesentlich. Das Schuld- und Sündopfer hatte zwar im Uebrigen gleiches Gesetz (3 Mos. 7, 7.), allein gerade das Handauflegen wird bei aller sonstigen Umständlichkeit beim Schuldopfer nicht hervorgehoben und liegt auch gar nicht in der Idee eines Ersatz- und Wiederherstellungsopfers, so daß wir füglich hier das Hinwegbleiben dieses Ritus annehmen dürfen. Das Blut des Schuldopfers sodann wurde, wie bei allen anderen Opfern, an den Brandopferaltar umhergesprengt; dagegen wurde bei dem Sündopfer außerdem von dem Blut in das Heilige gebracht, davon gegen den Vorhang siebenmal vor dem Herrn gesprengt und auf die Hörner des Rauchaltars davon gebracht, zum Zeugniß, daß hier der Begriff der Sühne der hervorstechende sey. Wenn 3 Mos. 14, 12. 19. der Feierlichkeit wegen Schuld- und Sündopfer mit einander gefordert wurden, so ging jenes diesem vorher, nicht weil eines von beiden für das geringere zu halten ist, worüber man unnöthig gestritten hat, sondern darum, weil das menschliche Genugthun in solchen Fällen als eine Vorbedingung der Feier des Sacraments und der Versöhnung Gottes mit den Menschen angesehen wurde. Dieser Ritus läßt sich bei der Unterscheidung beider Opfer nach Bundesrechten und Bundessatzungen nicht in dem Grade genügend erklären.

Die Unterscheidung zwischen Schuld- und Sündopfer muß sich endlich, wenn sie richtig seyn soll, in dem alttestamentlichen Opferbegriffe überhaupt als ein Theil zum Ganzen passend einfügen. Vier Ideen sind es, um welche sich der mosaische Opferdienst dreht, in denen er sich in viererlei Opfern individualisirt. Die Hingabe und das Emporsteigen zu Gott als die Grundidee alles Opferns prägt sich in dem Hauptopfer, dem Brand- und Speiseopfer, aus, die Idee des Sündopfers ist die Versöhnung mit Gott, die des Schuldopfers das Genugthun und die des Dankopfers das Loben, Danken und Theilnehmen. Schon hieraus läßt sich

der analoge Schluß ziehen, daß, wie bei den übrigen Opfern, so auch bei dem Schuld- und Sündopfer nicht eine Verschiedenheit der Sünden als eigentlich unterscheidendes Merkmal zum Grunde liege. Auch darf man nicht, um die Sache zu verwirren, einwenden, jede Gattung von Opfern sey eine Dahingabe, eine Sühne, eine Satisfaction, und bezwecke die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott. Es ist richtig, aber diese Begriffe spalten sich gleichwohl nach den viererlei Opfern, und beim Licht besehen, drückt sich der Unterschied schon in der Sprache als dem Grundtypus der Ideen aus, womit ich übrigens lieber schließe als beginne. Das Sündopfer חַטָּאת will die Sünde, an sich betrachtet, aufheben und sühnen, das Schuldopfer אָשָׁם die Folgen der Sünde als einer Rechtsverletzung wieder gut machen, eine Schuld bezahlen. Ein Unterschied in den Sünden selbst ist in diesem Sprachgebrauch keineswegs begründet. Die Gesinnung, worauf es bei den vier Opferarten vielmehr ankommt, ließe sich also ausdrücken: ich lasse den Duft meiner Opfergabe gen Himmel aufsteigen (עֹלָה), ich bezahle meine Schuld, ich suche Gnade und Vergebung, ich lobe und danke Gott. Eine Verschiedenheit von Sünden, wenn sie auch accidentell auf das Schuld- und Sündopfer-Einfluß hatte, aufspüren wollen, hieße, etwas Fremdartiges hineintragen und den wahren Standpunct verrücken. Sünde ist Sünde und Schuld, hier läßt sich nicht markten, nur die Stellung des Johovadieners, der seiner Bürde gern los wäre, läßt sich nach verschiedenen Gesichtspuncten auffassen.

Wo es sich um objective Betrachtung alterthümlicher Gottesdienste handelt, wird man sich nicht durch modernen Confessionshaß oder unerquicklichen Apokryphenstreit den Blick trüben lassen, noch an dem Worte genugthun in kanonischen Schriften Anstoß nehmen, um so weniger, als das alttestamentliche Streben, der ewigen Gerechtigkeit genugzuthun, nur als ein Schatten und Vorbild von dem

wirklich vorhandenen Bedürfniß einer solchen Genugthuung und von dessen vollkommener Erfüllung durch den Tod Jesu Christi gelten kann, aber nicht als ein Beispiel der Nachahmung für uns. Der alttestamentliche Opferbegriff und Ritus umfaßt in schöner Stufenfolge die freie Gnade Gottes und die erforderliche Mitwirkung des Menschen, die auch das Christenthum nicht ausschließt. Das Handauflegen und das selbsteigene Tödten des Opferthiers enthält die bußfertige Anerkennung, selbst den Tod verdient zu haben. Das im Blute befindliche Thierleben wurde stellvertretend dargegeben und von dem Opfernden angeeignet. Die priesterliche Besprengung der heil. Altäre mit dem Opferblute bedeutet die gnädige Annahme und die im Glauben zu ergreifende Vergebung. Wo es nöthig schien, mußte man vorher, um verletzte oder gestörte Bundesrechte zu sühnen oder wieder zu erlangen, als Gewähr für die Aufrichtigkeit der Reue oder wenigstens des Verlangens nach denselben im Schuldopfer eine Gegenleistung sich gefallen lassen; deßgleichen, um für die gekränkten Rechte Dritter einen Ersatz zu geben, mußte dieser ihnen geleistet und zugleich dem Bundesgott ein Schuldopfer gegeben werden. In dem Weben der Brust des Opferthiers als einer Luftreinigung, in dem Heben der Schulter zu dem Gott Himmels und der Erde und in dem Verbrennen des Fleisches im Brandopfer als einer sinnbildlichen Feuerläuterung fand die der Opferhandlung entsprechende Heiligung ihren Ausdruck. Endlich das Essen des Dankopfers oder eines Theils des Geopferten durch die Priester oder die Opfernden war ein Symbol der Gemeinschaft und des Friedens mit Gott (שָׁלֹם) als des Endzwecks aller Religiosität und alles Gottesdienstes.

Ist unsere Darstellung ein Fortschritt? Vergleichen wir sie schließlich mit der kurtz'schen, die vor der riehm'schen als die gangbare betrachtet werden kann. Weil beim Schuldopfer wenigstens in mehreren Fällen der Rückersatz

des Veruntreuten und außerdem das Widderopfer zur Versöhnung statthatte, so betrachtet Hr. Kurtz die Sünde nach zwei Seiten, nach der einen als eine übersinnliche Störung und nach der andern als eine Verletzung der irdischen Weltordnung, und unterscheidet somit zweierlei Verschuldungen (Ascham): eine ethische gegen Gott und eine irdische, wodurch ein materieller Schaden angerichtet wird. Das Bezahlen des Entwendeten mit Ueberschuß war für das irdische Ascham und der Widder für die ethische Schuld erforderlich. Wenn die Priester die fremden Weiber nach Esra verabschiedeten, so geschah dieß für die Störung des irdischen (theokratischen) Staatsverbandes, und für die ethische Schuld brachten sie das gesetzliche Schuldopfer. Beim Sündopfer nun war nach Kurtz (S. 200. 225.) gleichfalls ein doppeltes Ascham zu sühnen, ein ethisches und das irdische, aber es bezog sich auf solche Sünden, wo die Erstattung nicht geleistet werden konnte, das Schuldopfer dagegen auf Sünden, bei denen wenigstens nach der einen (irdischen) Seite hin die Erstattung geleistet werden konnte (S. 202.), für die Opfersühne nur noch das ethische Ascham übrig blieb und durch das Opfer symbolisch bezahlt wurde (S. 200.). Er bestimmt nicht näher, für welche Gattung von Sünden die Erstattung nicht möglich war, und eben so wenig sagt er, ob auch das ethische Schuldopfer neben dem Bezahlen des irdischen Ascham für ein Bezahlen galt oder nicht; denn nur so würde es einigermaßen dem Sündopfer gegenüberstehen. Er hält z. B. S. 324. das Schuldopfer des Aussätzigen für eine ethische Sühne, was aber das Sündopfer auch war; so fließen beide charakterlos in einander. In den Fällen, wo ein besonderes Erstatten außer dem Schuldopfer nicht geboten war, wie 3 Mos. 5, 18. 14, 10., Jes. 53, 10., reicht man mit der Unterscheidung eines irdischen und ethischen Ascham gar nicht aus, sondern der charakteristische Unterschied zwischen Schuld- und Sündopfer muß darein gesetzt werden,

daß in den Begriff des Schuldopfers selbst das Bezahlen aufgenommen, und zwar auch in ethischer Hinsicht eine reelle Geneigtheit des Sünders, die Schuld wieder gut zu machen, an den Tag gelegt wird. In der That 1 Sam. 6, 3. heißt die Entschädigung der Philister ohne irgend ein Opferthier selbst ein Schuldopfer. Wenn daher Kurtz S. 202. sagt: „der Unterschied zwischen Sündopfer und Schuldopfer ist einfach der, daß bei jenem der Begriff der Schuld zurücktritt, weil in keinerlei Beziehung der Sünder selbst eine Erstattung leisten kann, bei diesem aber hervortritt, weil wenigstens nach der einen Seite hin die Erstattung geleistet werden kann", so bemerke ich dagegen, daß die Schuld in beiden Opfern ganz gleich hervortritt und Anerkennung gefunden hat a); nur tritt im Sündopfer die Erstattung derselben in den Hintergrund, bei dem Schuldopfer aber in den Vordergrund, und zwar nicht nur nach einer Seite hin, sondern in jeder Beziehung. In dem Opfer selbst äußert sich schon das Bestreben, die unvorsätzliche Verschuldung möglichst wieder gut zu machen gegen Gott und gegen die Menschen, und es war daher auch unter Umständen mit einer sonderlichen Vergütung verbunden. Man kann nicht wohl sagen, daß man beim Sündopfer die Erstattung nicht leisten konnte, sondern man wollte sie nicht, es kam hier nicht besonders darauf an: alle Gattungen von Opfern enthalten in gewissem Betracht eine Erstattung und eine Sühne; aber bei dem Schuldopfer tritt mehr die Erstattung und bei dem Sündopfer mehr die Sühne hervor; dieß ist ihr charakteristischer Unterschied. Dem Sünder mit Kurtz sagen: du kannst beim Sündopfer weder das irdische noch das überirdische Ascham erstatten, triebe ihn gerade zur Verzweiflung und würde die Idee der Sühne und des Opfers selbst aufheben. Nicht das Erstattenkönnen, sondern das Erstattenwollen ist der hervorstechende Zug im

a) Vgl. 3 Mos. 5, 6 f. die Schuld bei dem Sündopfer.

Schuldopfer, und beim Sündopfer ist vom Erstatten gar nicht vorzugsweise die Rede, sondern von der Versöhnung mit Gott, von seiner durch den Priester vermittelten Gnade, wogegen die Opfergabe als unbedeutend zurücktritt. Bei einer, wiewohl nicht biblischen, Unterscheidung eines irdischen und eines ethischen Ascham sollte man eher die Sühne von jenem dem Schuldopfer und die Sühne von diesem dem Sündopfer zuschreiben und vorbehalten. Meine Auffassung unterscheidet sich, um es kurz zu sagen, von der meiner Vorgänger dadurch, daß ich die Opfergattungen nicht nach der Verschiedenartigkeit der Sünden (eine Meinung, welche besonders durch 3 Mos. 5, 17 ff. bei richtiger Auslegung umgestoßen wird), sondern nach Maßgabe der Stellung und Andacht der Opfernden und des hiernach eigens verordneten Gottesdienstes classificire.

Bähr legt in seiner Symbolik des mosaischen Cultus (2. Bd. S. 412. 1839), nachdem er diesen Gegenstand abgehandelt, das Geständniß ab, daß bisher kein Versuch, die Schwierigkeit zu lösen, völlig genügend ausgefallen sey, doch solle man deßwegen an der Möglichkeit der Lösung nicht verzweifeln, Moses müsse bei der Anordnung zweier Classen von Sühnopfern einen Grund gehabt haben, weßhalb er diesen Unterschied machte. Er führt die Ansichten seiner Vorgänger beurtheilend an und gibt der des Philo und des Josephus den Vorzug, daß das Schuldopfer stattgefunden habe, wo man sich, ohne von Andern überführt zu seyn, selbst angeklagt habe; allein er bemerkt mit Recht, daß diese Unterscheidung auf das Schuldopfer des Aussätzigen und des Nasiräers keine Anwendung finde. Der Grund der Unterscheidung kann schon darum nicht der angegebene seyn, weil 3 Mos. 4, 14. 23. 28. auch bei den Sündopfern ähnliche Ausdrücke gebraucht werden, daß man sie bringe, wenn man seiner Sünde inne werde.

3.

Zur Geschichte des Homiliariums Karl's des Großen.

Eine litterarische Notiz
vom Professor D. Ranke in Marburg.

Auf gütigen Rath des Herrn Prälaten D. **Ullmann**, der für Alles, was kirchliche Wissenschaft betrifft, auch in seiner neuen praktischen Stellung jene rege Theilnahme hegt, die ihn während seiner akademischen Thätigkeit ausgezeichnet hat, erlaube ich mir, die Leser dieser Zeitschrift von einem litterarischen Funde in Kenntniß zu setzen, den zu machen, mir in den verflossenen Herbstferien zu Theil geworden ist, und der, wie er mich mit lebhafter Freude erfüllt, so diejenigen, welche für Kirchengeschichte des Mittelalters, namentlich für die Entwicklung der mittelalterlichen Liturgie Interesse haben, freundlich anzusprechen, kaum verfehlen wird.

Jedermann kennt den liber homiliarius Karl's des Großen, jene werthvolle und umfangreiche, das ganze Kirchenjahr umfassende Sammlung von Sermonen und Homilien, zum Theil auch exegetischen Abhandlungen der berühmtesten Kirchenväter, welche Karl behufs würdiger Feier der Horen gegen Ende des achten Jahrhunderts durch Paulus Diakonus hat anfertigen lassen. Dieses Werk ist eines der gelesensten Bücher des Mittelalters gewesen, ist es nach den bedeutenden Bestandtheilen seines Inhalts, welche in das römische Breviarium übergegangen sind, für die weiten Kreise der römischen Kirche noch heutzutage, hat **Luther'n** ohne Zweifel die äußere Anregung zur Abfassung seiner Kirchenpostille gegeben, hat für das Herüberkommen der römischen Perikopen in den Gottesdienst der evangelischen

Gemeinden eine wesentliche Vermittlung gebildet und ist, wie man es von der Zusammenstellung von Arbeiten eines Origenes, Chrysostomus, Augustinus und Anderer bis auf Gregor den Großen und Beda Venerabilis leicht ermessen kann, durchaus würdig, auch von evangelischen Dienern des göttlichen Wortes nicht nur als lehrreiche historische Erscheinung beachtet, sondern auch in freien praktischen Gebrauch genommen zu werden.

Es fehlt nicht an alten Drucken des Werkes. Mir sind allein aus der Zeit vor der Reformation ihrer fünf (Speier 1482, Basel 1493. 1498. 1513. 1516), aus den weiteren Decennien des Reformationsjahrhunderts drei (Köln 1525, Paris 1537, Köln 1576) vorgekommen.

In diesen Drucken, so wie in den zahlreichen Handschriften aus dem 13., 14. und 15. Jahrhundert, welche sich, bald mehr, bald weniger schön ausgestattet, in den Manuscriptenscrinien der Bibliotheken, z. B. zu Heidelberg, Darmstadt, Frankfurt, Gießen, Kassel, Fulda, finden, besitzt man nun wohl das Werk, zugleich aber besitzt man es darin auch nicht. Denn eben weil es so viel gelesen, gebraucht und abgeschrieben worden ist, hat es alle Veränderungen durchgemacht, welche die Liturgie der Kirche im Laufe des Mittelalters betroffen haben. Jedes neu aufkommende Fest wollte seine homiletische Vertretung darin haben, und es ergab sich leicht, daß man behufs dessen zu Arbeiten späterer Kirchenlehrer, eines Alcuin, Hinkmar, Haymo, Hericus seine Zuflucht nahm; überdieß mußten sich, da das Buch praktisch gebraucht wurde, alle Umgestaltungen des Kirchenjahres, alle Umbildungen der Fest- und Sonntagsnamen, welche im Mittelalter vorgekommen sind, darin geltend machen. Genug, jede neue Abschrift gab durch theilweise Veränderungen und Vermehrungen, die sie anbrachte, wie auf der einen Seite einen Abdruck von der zu ihrer Entstehungszeit geltenden Gestalt des Kirchenjahres und seiner Liturgie, so von der anderen einen Beitrag, das

Werk Karl's, wie es in seiner Ursprünglichkeit war, immer unkenntlicher zu machen.

In der Ueberzeugung, daß seine Urgestalt für die Erkenntniß zunächst des römischen Perikopensystems, dann des ursprünglichen Kirchenjahres überhaupt von Wichtigkeit seyn müsse, und überdieß, wie es bei der Betrachtung eines Werkes von so hohem Namen nicht anders seyn konnte, auch zu allgemeineren Gedanken geschichtlicher Art erhoben, habe ich mich schon vor mehr als acht Jahren mit dem ernstlichen Wunsche getragen und ihn in meinem kritischen Versuche über das römische Perikopensystem a) auch ausgesprochen, daß dasselbe einer gründlichen kritischen Bearbeitung unterzogen werden möge. Besonders faßte ich mit Begierde eine Notiz auf, welche Mabillon im vierten Band seiner Vetera analecta vom Daseyn einiger uralten Codices desselben, die er selbst bei einer Reise nach Deutschland unter den handschriftlichen Schätzen des Klosters Reichenau gesehen, niedergelegt hat, und welche noch gegen die siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts durch den verdienten Liturgiker Abt Gerbert von St. Blasien im Schwarzwald bestätigt worden ist. Von der Hoffnung erfüllt, daß diese Codices noch gegenwärtig vorhanden seyn möchten, bestrebte ich mich in den Jahren 1845 und 1846, allerdings mit höchst geringen Mitteln, ihnen auf die Spur zu kommen; aber vergeblich.

Indem ich, mit der Wiederaufnahme älterer liturgischer Studien beschäftigt, in Karlsruhe das reiche Handschriftencabinet der großherzoglichen Hofbibliothek durchsuche, wird mir die große Freude zu Theil, schon durch den im Jahre 1791 angefertigten Katalog auf ein Homilienmanuscript als auf ein von Mabillon besprochenes aufmerksam gemacht zu werden und darauf in demselben zweifellos eines derjenigen zu erkennen, welche dieser große Gelehrte

a) Aelteste Urkunden der Meßperikopen, S. 130.

vor nun mehr als anderthalb Jahrhunderten in Händen gehabt hat. Es entspricht vollständig der Beschreibung, die Mabillon von dem Werke, das ihm vorlag, hinterlassen hat, und gibt sich, abgesehen davon, nach Inhalt und Schriftzügen als ein Manuscript aus der Zeit Karl's d. Gr. zu erkennen. Ebenso ein anderer, ohne Zweifel dazu gehöriger Band, der mir bei weiterer Nachforschung in die Augen gefallen ist. Ich darf sie hier mit dem Namen der codd. Carolini bezeichnen.

Die eigenthümlichsten Bestandtheile dieser Urkunde, welche ich bisher in keiner anderen Handschrift des Homiliars gefunden habe, sind das gleich an ihrer Stirn befindliche Gedicht des Paulus Diakonus an Karl d. Gr., womit er ihm die auf sein Geheiß vollführte Arbeit überreicht, und das Decret Karl's d. Gr., wodurch er sie in die Kirche gesetzlich einführt.

Beide sind nun zwar schon gedruckt, eben in jenen vetera analecta nach Mabillon's Abschrift, und das letztere ist überdieß unter den Capitularien Karl's d. Gr. zu finden a); theils aber ist der Text dort nicht ganz richtig wiedergegeben, theils ist ihr Inhalt so wichtig für die ganze Vorstellung, die man sich vom Homiliar zu machen hat, daß ich den Lesern etwas Erwünschtes zu erzeigen glaube, wenn ich sie hier nach meiner eignen Abschrift abdrucken lasse.

Das Manuscript enthält auf seinen ersten Blättern mancherlei Schriftliches von jüngerem Alter, dann folgt

---

a) Goldast, const. imp. III, 136. Baluz., capitul. regum fr. 1, 203. Pertz, monum. Germ. III, 44. Behufs des Abdrucks in den Monumenten ist die Ausgabe des Baluzius zu Grunde gelegt und damit der Wortlaut des Documents in zwei alten Ausgaben des Homiliars (Speier 1482 und Köln 1576) durch Jakob Grimm collationirt worden; ein Beweis, wie wenig Handschriften vorhanden sind, die es enthalten.

auf dem ersten Blatt des eigentlichen Buches, zur Linken, mit großen rothen Uncialen geschrieben:

† Summo apici rerum regi dominoque potenti
Dat famulus supplex uerba legenda suus.

und unter diesem Ueberschriftsdistichon mit kleineren schwarzen Uncialen und gemalten Anfangsbuchstaben folgende Reihe von Hexametern:

Ampla mihi uestro est humili devotio servo,
Praeceptis parere tuis, celeberrime regum,
Quem dedit omnicreans rector miseratus ab alto
Christicolum populis defensoremque patremque.
Sit licet effectus modicis pro uiribus impar,
Ingens ardenti tamen est sub corde uoluntas.
En iutus a) patris Benedicti mira patrantis
Auxilio meritisque piis uestrique fidelis
Abbatis dominique mei etsi iussa nequiui
Explere ut dignum est, tamen, o pietatis amator,
Excipe gratanter, decus et mirabile mundi,
Qualem cumque tui famuli, rex magne, laborem,
Quodque sacro nuper mandasti famine condi,
Nunc opus acceptans rutilo comitare fauore.
In quo si quid labis erit uitiique nocentis,
Illud uestra sagax nimium sapientia purget.
Utque legi per sacra queat domicilia Christi
Nullius titubante fide, si sensibus altis
Enixe ut cupio uestris utcumque placebit,
Firmum oro capiat uestra sanctione uigorem.

Lesen wir das vorletzte Wort dreisilbig als Palimbakchius, so werden wir an der Prosodie der kunstlosen Verse keinen Anstoß nehmen. Ihrem Inhalt nach lassen sie die unendliche Tiefe des Eindrucks erkennen, den der gewaltige

---

a) Falsch Mabill. iustus.

Karl, „der ruhmvolle der Könige, der vom allmächtigen Schöpfer und Regierer den Christenvölkern zum Vertheidiger und Vater geschenkte Herr", mit seinem „heiligen Wort" auf die ihn Umgebenden machte. Sehr wichtig ist das nun folgende, in den ersten Worten mit großen rothen und goldenen Uncialen geschriebene Decret Karl's. Es lautet:

Carolus Dei fretus auxilio rex Francorum et Langobardorum ac patricius Romanorum religiosis lectoribus nostrae ditioni subiectis.

Cum nos diuina semper domi forisque clementia sive in bellorum euentibus sive pacis tranquillitate custodiat, etsi rependere quicquam eius beneficiis tenuitas humana non praevalet, tamen, quia est inaestimabilis misericordiae deus noster, devotas suae seruituti benigne approbat uoluntates.

Igitur quia curae nobis est, ut nostrarum ecclesiarum ad meliora semper proficiat status, obliteratam pene maiorum nostrorum desidia reparare uigilanti studio litterarum satagimus officinam. Et ad pernoscenda studia liberalium artium a) nostro etiam quos possumus incitamus exemplo. Inter quae iam pridem uniuersos ueteris ac noui instrumenti libros librariorum imperitia deprauatos deo nos in omnibus adiuuante examussim correximus. Accensi praeterea uenerandae memoriae Pippini genitoris exemplis, qui totas Gallicarum ecclesias Romanae traditionis suo studio cantibus decorauit, nos nihilominus sollerti easdem curamus intuitu praecipuarum insignire serie lectionum. Denique quia ad nocturnale officium compilatas quorundam casso labore licet recto in-

a) Mab. nach anderen Manuscr. sacrorum librorum studia, was wie willkürliche Verbesserung aussieht.

tuitu minus tamen idonee a) repperimus lectiones, quippe quae et sine auctorum suorum uocabulis essent positae et infinitis uitiorum anfractibus scaterent, non sumus passi nostris in diebus b) in diuinis lectionibus inter sacra officia inconsonantes perstrepere soloecismos, atque earundem lectionum in melius reformare tramitem mentem intendimus. Idque opus Paulo diacono familiari clientulo nostro c) elimandum iniunximus, scilicet ut studiose catholicorum patrum dicta percurrens ueluti e latissimis d) eorum pratis certos quosque flosculos legeret, et in unum quaequae essent utilia quasi sertum aptaret. Qui nostrae celsitudini deuote parere desiderans tractatus atque sermones diuersorum catholicorum patrum perlegens et omnia quaeque decerpens, in duobus uoluminibus per totius anni circulum congruentes cuique festiuitati distincte et absque uitiis nobis optulit lectiones.

Quarum omnium textum nostra sagacitate perpendentes, nostra eadem uolumina auctoritate stabilimus, uestraeque religioni in Christi ecclesiis tradimus ad legendum.

Man könnte keinen besseren Bericht über die Veranlassung und Entstehung des Homiliars wünschen, als den in diesen eigenen Worten seines geistigen Urhebers gegebenen. Der von Sorge um die Herbeiführung eines gedeihlichen Zustandes der Kirche bewegte Herrscher wendet, nachdem sein glorreicher Vater bereits den Kirchengesang verbessert, und er selbst theils den Codex der ganzen heiligen

---

a) Goldast und die Uebrigen idoneo.
b) Mab. nostris diebus.
c) Mab. familiari nostro.
d) Baluz. lectissimis.

Schrift, theils insonderheit die kirchlichen Bibellectionen frei von Fehlern hat neu erscheinen lassen [a]), seine Aufmerksamkeit der in Verfall begriffenen Horenfeier zu. Er trifft in ihr außer den biblischen Büchern des A. u. N. T., für deren Lesung die Horen ursprünglich bestimmt waren, allerdings noch anderweitige Lesestücke, Abschnitte aus den Werken der Kirchenväter, an, dieselben sind aber, wenn auch in löblicher Absicht, doch ohne Geschick zusammengebracht; namentlich fehlt es den Aufschriften an den Namen der Verfasser und die Lesestücke selbst wimmeln von Fehlern. Karl d. Gr. erkennt darin einen Mangel, der „zu seiner Zeit" nicht vorkommen dürfe, er trägt dem gelehrten Paulus Diakonus auf, aus dem reichen Garten der patristischen Litteratur die schönsten Blumen zu pflücken und sie in einen dem Kreis des Kirchenjahres anzupassenden Kranz zu winden. Man sieht, er thut damit mehr, als was zur bloßen Abstellung der vorhandenen Mißstände nöthig ist. Paulus vollzieht die Auswahl der Anordnung, Karl d. Gr. prüft sie, und das Decret ist eben dazu bestimmt, die Arbeit den Kirchen Christi zum Gebrauch zu übergeben.

Was darin im Einzelnen enthalten sey, lernen wir aus der folgenden, mit großem Aufwand von Farbe und Gold geschriebenen Angabe. Hier heißt es:

In nomine omnipotentis Dei incipiunt omeliae siue tractatus beatorum Ambrosii, Augustini, Hieronimi, Leonis, Maximi, Gregorii et aliorum catholicorum et uenerabilium patrum, legendi per totius anni circulum, tam in singulis dominicis diebus quamque et in reliquis diuinis festiuitatibus, id est Natiuitate Domini, nec non Epiphania, seu Pascha, Ascensione

a) Vgl. über die letzteren mein Perikopensystem, S. 154. und Anhang XXI.

quoque Domini, sive Pentecoste, vel etiam festis apostolorum, virginum martyrumque, seu confessorum, ieiuniorumque diversorum; quorum omnium ordine suo adnotatio inferius continetur. Quicquid sane in hoc uolumine minus est, in alio habetur.

Hierdurch ist der Inhalt des Werkes im Allgemeinen angegeben. Ein besonderes, wie wir sogleich sehen werden, für uns sehr wichtiges Verzeichniß über die Homilien des ersten Theiles, 110 Nummern umfassend, folgt sofort a), und es wird hierauf zur ersten Lection des Kirchenjahrs, dem Evangelium am fünften Sonntag vor Weihnachten (Joh. 6, 5—14: Cum sublevasset oculos Iesus et vidisset, quia multitudo maxima venit, bis hic est vere propheta, qui venturus est in mundum), und einer Homilie Augustin's über diesen Text übergegangen.

Diese Ausdehnung des Lectionars auf eine fünfwöchige Adventzeit entspricht ganz den ältesten Evangelienverzeichnissen, die wir besitzen, z. B. dem speierer aus dem achten Jahrhundert, und wird durch einen liturgischen Schriftstel-

---

a) Sein Beginn lautet:

Incipiunt capitula

Ebdomada V. ante natale Domini

Evangelium secundum Iohannem, de quinque panibus et duobus piscibus.

I. Omelia beati Augustini episcopi de eadem lectione.

Ebdomada IV. ante natale Domini

Evangelium secundum Matheum, cum adpropinquasset Iesus Hierosolimis.

II. Omelia beati Iohannis episcopi de eadem lectione, etc. etc. etc.

Sein Schluß ist:

In sabbato sancto (Charmsamstag)

CVIII. Sermo beati Leonis papae.

CVIIII. Item cuius supra alius.

CX. Item tertius sermo cuius supra.

ler aus der Zeit Ludwig's des Frommen, Amalarius von Metz, in seinem Werke de divinis officiis bestätigt. Man gedachte an diesem eigentlichen Adventsanfange dessen, von dem gesagt worden, daß er „in die Welt kommen solle"; und die Geschichte von der wunderbaren Speisung des Volkes in der Wüste zeigte, in welcher Weise er gekommen sey.

Während alle Drucke des Homiliars und die meisten Handschriften desselben, selbst die sehr alte auf Monte Casino, welche dem zehnten Jahrhundert angehört, mit dem uns geläufigen Evangelium vom messianischen Einzug Jesu in Jerusalem anheben, finden wir uns durch unseren Codex in die Eigenthümlichkeit einer älteren Zeit zurückversetzt und treffen jenes erst an zweiter Stelle.

Von hier an folgt nun Homilie auf Homilie, nach der Reihe der Sonntage und festlichen Zeiten, wie sie in Karl's d. Gr. Zeit gefeiert wurden; der Text in reinen und klaren Zügen auf weißem Pergament geschrieben, so daß der Codex, wenn gleich ohne den Schmuck der Bilder, zu den schönsten gehört, die ich gesehen habe. Die wenigen Fehler und Auslassungen, welche darin vorkommen, sind von alter Hand verbessert und ergänzt. Die einzige Stelle, wo der Codex durch Hinzufügung zweier Homilien eines gleichwohl alten Kirchenvaters, des Maximus, vom Originale des Paulus Diakonus abzuweichen scheint, läßt sich auf das leichteste kritisch herstellen.

Möchte nur die treffliche Urkunde nicht die Unbilden der Zeit und der menschlichen Roheit in dem Grade erfahren haben, als es vor Augen liegt! Von der 33., für den Tag des Evangelisten Johannes bestimmten Homilie an hat der Codex eine Lücke, die mindestens den dritten Theil seines Bestandes verschlungen hat. Zu ihm haben, wenn ich recht urtheile, ursprünglich noch drei Bände ge-

hört: in so viel war in dieser Abschrift das zwei Volumina haltende Werke des Paulus Diakonus zerfällt: von ihnen ist jedoch nur noch einer vorhanden, der die Homilien vom Tag Laurentii an bis zum Schluß des Kirchenjahrs mit dem Commune apostolorum etc., dem gewöhnlichen Zubehör der Homiliarien, enthält. Etwas über die Hälfte des Ganzen ist verloren.

Ein schwerer Verlust, bei dem es indeß doch nicht an manch' erfreulichem Troste fehlt!

Weniger hoch schlage ich an, daß ich nachträglich einige Homilien gefunden habe, welche in den Raum gehören, der durch jene große Lücke zu Grunde gegangen, obwohl ich sagen darf, daß mir diese kleinen Funde die lebhafteste Freude erregt haben. Beim Durchmustern anderer alter Codices und ihrer Einbände fiel nämlich mein Auge auf ein Blatt, dessen Schrift mich durch ihre Aehnlichkeit mit der jener beiden Bände sofort fesselte. Ich prüfte ihren Inhalt und wurde gewiß, daß das Blatt dem ersten Bande meines codex Carolinus angehörte, durchsuchte fast den ganzen aus Reichenau stammenden handschriftlichen Vorrath des Cabinets weiter und entdeckte auf diese Weise acht bis zehn Blätter, die vor Jahrhunderten aus ihm herausgerissen und zum Einbande anderer Codices verwendet worden sind. Möge es den Herren Bibliothekaren, deren gütiges Entgegenkommen mir die Benutzung der Manuscripte sehr erleichtert hat, und welche ich darauf aufmerksam gemacht habe, gelingen, noch mehr zu finden! Zur kritischen Herstellung des Ganzen sind diese Stücke immerhin von nicht geringem Werth.

Das Bedeutendste ist, daß sich im ersten Bande das Verzeichniß sämmtlicher Evangelien und Homilien (was letztere anlangt, wenigstens der Namen ihrer Verfasser) erhalten hat, welche den Bestand des Werkes von Advent bis Ostern gebildet haben. Auf Grund dessen würde sich

unter Vergleichung der alten Drucke des Homiliars und der kritischen Ausgaben der Kirchenväter, deren Homilien darin benutzt sind, die ganze erste Hälfte des Werkes in seiner ursprünglichen Gestalt herstellen lassen, wenn es an sonstigen Mitteln der Herstellung ganz und gar fehlen sollte. Etwas Aehnliches würde in diesem Falle auch von der zweiten Hälfte gesagt werden können; denn einerseits ist für sie der ganze letzte Band des codex Carolinus vorhanden, welcher, wie bemerkt, die Zeit vom Tag Laurentii bis zum Schluß des Kirchenjahrs umfaßt, andererseits läßt sich aus der Reihe der Nummern, welche er gibt (LXV—CXXXIV.) für die Zeit von Ostern bis zu jenem Heiligenfeste wenigstens die Zahl der in dem ursprünglichen Werke an dieser Stelle enthaltenen Homilien gewinnen.

So enthalten diese Bände nicht allein einen sehr ansehnlichen Theil des ursprünglichen Homiliariums, sondern sie bezeichnen auch mit mehr oder weniger starken Linien die Gestalt, welche dasselbe in den ihrem Inhalt nach verlorenen Theilen dargeboten hat. Indeß befinden wir uns glücklicherweise nicht in jenem Falle, daß wir von allen weiteren Mitteln der Herstellung entblößt wären. Im Gegentheil bietet schon das karlsruher Cabinet, in welchem eine schöne Zahl anderweitiger reichenauer Handschriften, besonders liturgischen und patristischen Inhalts, geborgen liegt, Hülfsquellen von zum Theil vorzüglicher Art hierfür dar. Höher als der erwähnte codex Casinensis, dessen Vergleichung übrigens eine sehr einladende, gewiß lohnende Aufgabe ist, reichen namentlich zwei karlsruher Handschriften, die ich als secundi ordinis bezeichnen möchte, in das Alterthum hinauf; sie sind nur um ein Geringes jünger als die codices Carolini; an einer Stelle der zweiten, wo der Schreiber derselben für eine kurze Zeit von einem andern abgelöst worden ist, erkenne ich genau dieselbe Hand, welche diese geschrieben, und demnach sind sie schon an sich,

geschweige denn unter Vergleichung mit jenen, vom größten Werthe. Sie enthalten die Evangelien und Homilien von Septuagesimä an bis zum Feste Petri Pauli und dürfen, befreit von einer Anzahl alter Lesestücke, die sie dem ursprünglichen Stoff bereits beigefügt haben, für diesen großen Theil des Kirchenjahrs als Ergänzung der codices Carolini benutzt werden. Kraft ihres Inhalts kommen wir dem Punct, mit welchem der zweite dieser letzteren beginnt, bis auf fünf bis sechs Wochen nahe: und für diesen kleinen Zeitraum die Homilien zu finden, dienen als nicht unwillkommene Rathgeber und Führer ein dritter und vierter Codex aus dem neunten, zehnten Jahrhundert, von denen der eine die festlichen, der andere die sonntäglichen Lesestücke enthält, und bei denen nur der für uns übrigens unbedeutende Uebelstand ist, daß sie da, wo die Homilien von größerer Ausdehnung sind, den Text nicht bis zu seinem Schlusse geben, sondern eine Strecke vor dem Amen abbrechen. So blieb mir vorläufig nur noch die Lücke vom Tag des Evangelisten Johannes bis Septuagesimä, nach dem Verzeichniß im ersten Band des codex Carolinus etwa sechs Wochen stark, unausgefüllt. Bald darauf hatte ich die Freude, in einem Codex des darmstädter Cabinets, der an Alter den karlsruhern zwar nicht gleichkommt, der sich aber in mehrfacher Beziehung als eine sehr brauchbare Abschrift eines älteren Originales erweist, ein kritisches Hülfsmittel zu erkennen, kraft dessen sich auch diese Lücke schließt.

Noch bleibt mir manche Aufgabe des kritischen Ausscheidens und Feststellens neben der des weitern Nachforschens in den mir zugänglichen Bibliotheken zu lösen übrig. Aber die Hauptsache ist doch gewonnen: die Urgestalt des Werkes, das der größte der alten Könige geistig erzeugt hat, ist wieder hervorgezogen, und ich werde nicht der Voreiligkeit angeklagt werden können, wenn ich bekenne, daß

mich der Gedanke erfüllt, das Gefundene durch eine Ausgabe in würdiger Form zu einem Gemeingut der gelehrten, besonders der theologischen Welt zu machen. Eine Darstellung der kirchlichen Verdienste Kaiser Karl's des Großen im Allgemeinen, eine Berichtserstattung von der Entstehung und dem Zwecke des Homiliars, eine historische Untersuchung über die vor Karl d. Gr. vorhandenen Homiliarien Beda's und des, so viel ich sehe, noch unbekannten Hildibald, eine Beleuchtung der Arbeit des Paulus Diakonus ihrem inneren Werth und ihrer Zweckmäßigkeit nach, eine Geschichte der Schicksale des Werkes (wie es sich wohl geziemt, in lateinischer Sprache) würde dem hergestellten Texte als Einleitung vorausgeschickt werden. Dieser selbst, weit entfernt, durch das Vorkommen der einzelnen Homilien in den Gesammtausgaben der Werke ihrer Verfasser überflüssig gemacht zu werden, würde als ein aus so alten und trefflichen Handschriften geschöpfter im Gegentheil kritische Bedeutung für jene besitzen. Und so würde die neue Ausgabe in mehr als einem Sinne berechtigt seyn, sich dem gelehrten Publicum als Darstellung eines historischen und liturgischen Schatzes darzubieten.

So würde die neue Ausgabe als die Darstellung eines alten Schatzes in die Welt auszugehen berechtigt seyn. Indeß ist es neben dem gelehrten, historischen Gesichtspunct noch ein anderer, der mir nahe liegt. Die heiligen Reden der größten Kirchenväter, die tiefen Erläuterungen eines Origenes, die praktisch kräftigen Ansprachen eines Chrysostomus, die geistreichen Ergüsse eines Augustin, die majestätischen Sermonen Leo's, die von seelsorgerischer Treue eingegebenen Deutungen und Ermahnungen eines Gregor des Großen werden nicht neu ausgehen, ohne den Geist, dem sie entstammen, und die Gaben, von denen sie zeugen, neu zu entzünden, und ihr Studium wird dazu beitragen, das Band, das die oft matte, oft überreizte Gegenwart mit

der starken Vergangenheit verbindet, zum Nutzen der erstern auch in ihrem Bewußtseyn immer kräftiger werden zu lassen. Im Blick auf diese Erfolge darf man den äußeren Schwierigkeiten, mit denen das Erscheinen eines so umfangreichen Werkes zu kämpfen haben wird, getrost entgegengehen.

Marburg, den 1. November 1854.

Recensionen.

1.

Die Waldenser im Mittelalter. Zwei historische Untersuchungen von A. W. Dieckhoff, Lic. u. Privatdoc. der Theologie in Göttingen. Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht 1851. 8. SS. XII. 408. 2 Thlr.

Die romanischen Waldenser, ihre vorreformatorischen Zustände und Lehren, ihre Reformation im 16. Jahrhundert und die Rückwirkungen derselben, hauptsächlich nach ihren eigenen Schriften dargestellt von D. Herzog, ordentl. Professor der Theologie in Halle. Halle, E. Anton, 1853. 8. SS. XIV. 469. 2 Thlr. 15 Sgr.

Von jeher haben die Waldenser die Aufmerksamkeit der Protestanten auf sich gezogen, indem man sie als Vorläufer der Reformation, als Zeugen und Märtyrer der Wahrheit betrachtete und ehrte; daher hat sich denn auch die gelehrte Forschung der Evangelischen ihrer Geschichte stets mit besonderer Vorliebe zugewendet. Es sind übrigens auf dem Feld der Kirchengeschichte in Betreff der Waldenser und ihrer Vergangenheit bedeutende Gegensätze zu Tage gekommen, nicht allein zwischen protestantischen und katholischen Gelehrten, sondern auch zwischen den protestantischen Geschichtsforschern selbst. Die Puncte, über welche Differenzen bestehen, lassen sich auf folgende Hauptstücke zurückführen: 1) Ursprung der Waldenser, wobei es sich sowohl um Alter und Heimath, als um Wesen und

Charakter der Secte in ihrer ersten Erscheinung handelt; 2) Geschichte und Entwickelung der Secte vom Anfang an bis ins 16. Jahrhundert hinein; 3) Quellen der Geschichte der Waldenser, namentlich Alter, Echtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit der von Waldensern selbst herstammenden Urkunden. Es ist leicht begreiflich, daß die Kritik der Quellen vorangehen muß, ehe es möglich wird, sichere Schritte zu thun und die materiellen Hauptaufgaben zu lösen. Indessen ist thatsächlich diese Frage zuletzt ins Auge gefaßt, zugleich aber der Stützpunct geworden für einen Umschwung der geschichtlichen Betrachtung dieser ganzen Erscheinung. Namentlich ist dieß bei den oben genannten neueren Schriften der Fall, welche mit Vortheil zu einer gemeinsamen Anzeige verbunden werden können. Wir fassen sofort

1. die Leistungen beider Gelehrten in Betreff der Quellen ins Auge.

Das Werk Dieckhoff's zerfällt, wie schon der Titel anzeigt, in zwei getrennte Untersuchungen, deren erste, S. 11—126., über die Manuscripten-Litteratur der Waldenser handelt. Der Verfasser geht von dem Gegensatz aus, welcher zwischen den katholischen Berichtserstattern des Mittelalters und der unter den Waldensern selbst einheimischen Ueberlieferung über die ältere Geschichte der Secte besteht; da nun weder die Echtheit noch die innere Wahrheit jener Berichte angegriffen werden könne, so glaubt er, zunächst die andere Seite, die waldensische Ueberlieferung, nach ihrer Echtheit und Glaubwürdigkeit prüfen zu sollen. Hierbei fällt ihm sofort die räthselhafte Mischung verschiedener Lehrweisen, die darin vorliegen, auf, welche auf auseinander liegende Zeiträume und Stufen der Entwickelung hinzuweisen scheint. Um nun die Schriftgruppen nach Zeiträumen zu sondern, verläßt er zunächst die gewöhnlich erörterte Frage nach dem möglichst frühesten Zeitpunct der Abfassung waldensischer Urkunden und fragt nach der möglichst

spätesten Abfassungszeit, indem er untersucht, ob die überlieferten Litteraturstücke mit Recht der Zeit vor der Reformation zugeschrieben werden. Zur Basis dieser Untersuchung nimmt er eine sichere historische Urkunde aus der Reformationszeit, welche über das Verhältniß der früheren waldensischen Lehre zu der der Reformatoren Licht gibt: das Schreiben des Georg Morel an Oekolampadius; Morel war einer der beiden Abgeordneten der Waldenser im Dauphiné und der Provence, welche im J. 1530 an die schweizer und straßburger Reformatoren abgesandt worden waren und auf deren Bericht hin die Waldenser-Synode zu Angrogne 1532 reformatorische Beschlüsse gefaßt hat. Jenes Schreiben Morel's war zwar seit 1620 durch den Abdruck in Scultet. Annales evangelii renovati bekannt, aber ohne je ernstlich für die Geschichte der Waldenser ausgebeutet zu werden. Dieckhoff nimmt nun diese merkwürdige Urkunde (die er nebst Oekolampad's Antwort S. 363—373. in den Beilagen hat wieder abdrucken lassen) nebst den angrogner Beschlüssen zum Stützpunct und wird durch Vergleichung mit mehreren Schriften der waldensischen Manuscriptenlitteratur auf den Verdacht geführt, daß einige der wichtigsten prosaischen Lehrschriften, z. B. der waldensische Katechismus, die Confession, die Schrift vom Antichrist, in ihrer jetzigen Gestalt der vorreformatorischen Zeit der Secte nicht angehören können, sofern darin gerade solche Lehren und Grundsätze vorgetragen sind, welche jenem sicheren Zeugniß zufolge bei den Waldensern vor der Reformation noch nicht heimisch waren. Vom Inhalt der Manuscripte geht hierauf der Verf. zu der Frage über, ob in der äußeren Geschichte dieser Manuscriptenlitteratur sichere Gründe für die Annahme liegen, daß jene Schriften echte Reste aus der vorreformatorischen Zeit seyen. Nun verdanken wir die älteste Kunde von waldensischen Handschriften dem 1618 f. erschienenen Geschichtswerk Perrin's, welcher die

meisten derselben durch einen waldensischen Prediger Vigneaux erhalten hatte. Perrin bezeichnet aber eine zu dieser Sammlung gehörige Schrift als „sehr alt", welche erst im Anfang des 16. Jahrhunderts von den böhmischen Brüdern verfaßt ist; überdieß hat er in derselben Sammlung das offenbar nachreformatorische Buch G. Morel's gehabt, wornach die Vermuthung nahe liegt, daß unter diesen Manuscripten noch manches andere nachreformatorische gewesen seyn dürfte. Die Handschriften selbst aber, welche Perrin besaß, sind verschwunden. Sind Perrin's Angaben in Betreff dieser Urkunden weder bestimmt noch sicher genug, so zeigt sich als förmlich verdächtig der scheinbare Reichthum Leger's (1669) an alten Manuscripten und an bestimmteren Daten über die Entstehungszeit einer Reihe der wichtigsten Schriften. Merkwürdig genug entdeckt der Verf. sogar den bestimmtesten Beweis absichtlicher Fälschung in Perrin's Auszügen aus den Memoiren Morel's, sofern jener Auszug zu der echten Urschrift bei Scultetus sich verhält wie eine planvolle Ueberarbeitung in der Art, daß Alles, was an die früheren unvollkommeneren Einrichtungen der Waldenser erinnert, weggelassen und nur Solches beibehalten ist, worin der frühere Zustand der Secte in Uebereinstimmung mit der Reformation erschien. Hieraus schließt der Verf. auf mögliche weitere Fälschungen und weist solche auch wirklich in Schriftstücken nach, welche von den Hussiten und böhmischen Brüdern entlehnt sind; namentlich hat er in der confessio Taboritarum von 1431 das Original eines sehr bedeutenden Theils der durch Perrin und Leger veröffentlichten waldensischen Manuscriptenlitteratur entdeckt (S. 73 ff.). Es sind nämlich Bruchstücke jener Confession oder vielmehr Vertheidigungsschrift theils zu einzelnen Tractaten verarbeitet, theils in andere Schriften, z. B. Almanach spirituel, aufgenommen worden, ohne die ursprüngliche Quelle zu

nennen, übrigens mit wesentlich reformirten Modificationen. Ferner sucht Dieckhoff durch eine vergleichende Analyse wahrscheinlich zu machen, daß der 1523 herausgegebene Katechismus der böhmischen Brüder, dessen Identität mit dem angeblich um 1100 verfaßten Waldenser-Katechismus schon bisher bekannt war, nicht den Waldensern, sondern den böhmischen Brüdern als ursprüngliches Eigenthum angehöre, S. 98 ff. So hat sich denn herausgestellt, daß ein großer Theil der waldensischen Manuscriptenlitteratur in seiner jetzigen Gestalt aus einer erst nach der Reformation vorgenommenen Ueberarbeitung hervorgegangen ist, und daß Echtes vorzugsweise in solchen Urkunden aufbewahrt seyn möge, die von Perrin und Leger nicht veröffentlicht sind, z. B. in dem Lehrgedicht Nobla Leyczon. Um jedoch die Scheidung zwischen Echtem und Unechtem in der waldensischen Manuscriptenlitteratur durchzuführen, würde eine bestimmte positive Einsicht in die ursprüngliche Eigenthümlichkeit des Waldensischen erfordert, was Gegenstand der zweiten Abhandlung ist. Die Entstehung jener Täuschungen und Fälschungen denkt sich Dieckhoff durchaus nicht als bewußte willkürliche Handlung eines Einzelnen, sondern als Ergebniß des Uebergangs der Secte zu dem neuen Standpunct der Reformation, wobei man mit dem alten Zustand nicht brechen, sondern das Neue mit dem Alten vermitteln wollte; dieß führte denn zu einem System bewußter und unbewußter Täuschung über das Verhältniß zwischen Altem und Neuem, wodurch dem „frommen" Betrug das weiteste Feld geöffnet wurde, S. 122 f. Den näheren Zeitpunct betreffend, so vermuthet Dieckhoff, daß diese Fälschungen zwischen dem Jahr 1571, wo die „Union" der Waldenser-Gemeinden zu Stande kam, und 1587, wo die Fälschung schon als vollendet in den Memoiren des Vignaux vorgelegen habe, vorgenommen worden seyn dürften.

Dieß ist in den Grundzügen der Gang und das Er-

gebniß der ersten Abhandlung Dieckhoff's, ein Ergebniß für den eifrigen Protestanten, welcher in den Waldensern uralte Zeugen der Wahrheit wider Rom zu bewundern gewohnt war, stark abkühlend, niederschlagend, ja verletzend, sofern denselben Verdeckung der Wahrheit in Beziehung auf die Vergangenheit ihrer Secte, bewußte oder unbewußte Täuschung, nach der Reformation Schuld gegeben wird. Ist es nicht, als arbeitete der protestantische Geschichtsforscher den Gegnern in die Hände und verriethe das eigne Lager oder wenigstens dessen Vorposten an den Feind? Und doch muß uns die Wahrheit über Alles gelten, selbst wenn sie unserer Neigung entgegentritt. Legen wir aber den Maßstab der Wahrheit an diese Untersuchung, so können wir vor Allem dem Geist, in welchem der Verf. seine Forschungen angestellt hat, die Anerkennung nicht versagen: es waltet im Ganzen ein redlicher Ernst, ohne Rücksichten und Vorliebe die Wirklichkeit aufzudecken; und die Methode, nach der er verfährt, wobei er nicht bloß begründete Ergebnisse, sondern den Gang der Untersuchung selbst vollständig vor unsere Augen legt, ist stetig und gründlich. Seine Methode erscheint uns großentheils verwandt mit der empirischen, experimentirenden Methode in den Naturwissenschaften, und man muß das Sinnreiche der Versuche, die er anstellt, um so mehr bewundern, je mehr man ins Auge faßt, daß er, ohne eigene Anschauung der Quellen selbst, lediglich mittelst abgeleiteter Werke den Charakter, die Echtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit der waldensischen Manuscripte kritisch untersucht. Eben hierin liegt aber, wie die eigenthümliche Stärke, so auch die unverkennbare Schwäche seiner Arbeit. Die Frage drängt sich unabweislich auf: wenn der Verfasser die waldensische Manuscriptenlitteratur kritisch erforschen wollte, warum ist er nicht unmittelbar zu den Quellen gegangen und hat sich die Handschriften selbst angesehen? Der Weg über die Druckwerke eines Perrin und Leger ist auch im besten Fall doch

eben ein Umweg. Und wenn die protestantische Geschichtsforschung diesen Berichterstattern und Mittelsmännern bisher zu viel Glauben geschenkt hat, so lag, falls einmal Mißtrauen gefaßt war, der andere Abweg allzu starker Skepsis genau eben so nahe. Und nach dieser Seite hat Dieckhoff unseres Erachtens wirklich gefehlt. Wir sind vollkommen überzeugt, daß er in einigen Hauptpuncten richtig gesehen und durch seine Forschungen Mehreres ganz neu erkannt und so festgestellt hat, daß es nicht mehr umgestoßen werden wird; wir rechnen dahin z. B. die Erhebung der Correspondenz G. Morel's mit Oekolampadius zu einer epochemachenden und entscheidenden Bedeutung in der Geschichte und Quellenkritik, sodann die Entdeckung der Abhängigkeit einiger waldensischer Schriften von Urkunden der Taboriten und böhmischen Brüder. Andererseits können wir jedoch nicht umhin, zu rügen, daß der Herr Verf. aus gewissen Thatsachen, die er erhoben hat, Schlüsse zieht, welche ungleich weiter reichen, als jene Thatsachen berechtigen; z. B. nachdem einige prosaische Lehrschriften der Waldenser in Hinsicht des Inhalts mit dem Maßstab des morel'schen Schreibens gemessen sind, spricht er sofort den Verdacht aus, daß diese Manuscriptenlitteratur in ihrer jetzigen Gestalt der vorreformatorischen Zeit nicht angehören könne (S. 33.), d. h. weil einige handschriftliche Urkunden nicht echt, wenigstens nicht unverfälscht sind, so werden wohl alle nicht echt oder wenigstens nicht unverfälscht seyn. Ferner weil eine von Perrin als livre fort vieux bezeichnete Schrift wirklich erst im Anfang des 16. Jahrhunderts verfaßt ist, und weil die im Besitz Perrin's befindliche Sammlung von Schriften erst im Anfang des 17. Jahrhunderts geschlossen worden ist, so folgt, daß, „was Perrin von „„ältesten"" Manuscripten besaß, nicht über den Anfang des 16. Jahrhunderts zurückreicht" (S. 43 f.). Wenn Dieckhoff in seinem Sinn ausspricht, der Verdacht der Unechtheit reiche weiter, als er

durch seine Untersuchungen bisher begründet sey (S. 120.), so müssen wir die Worte wenden und erklären; seine Untersuchungen reichen allerdings nicht so weit als der Verdacht, den er ausspricht. Uebrigens sieht er selbst klar ein, daß seine kritische Untersuchung keineswegs abschließend ist, wozu die Beantwortung der Frage über Echtheit oder Unechtheit aller überlieferten Schriftstücke erforderlich wäre (S. 119.). Ja, er hält es für möglich, daß auch Echtes in der waldensischen Manuscriptenlitteratur aufbewahrt sey, und zwar unter dem, was von Perrin und Leger nicht benützt und veröffentlicht ist; er hegt sogar keinen Zweifel, daß die Nobla Leyczon, das bedeutendste der waldensischen Lehrgedichte, aus der Zeit vor der Reformation stammt und die frühere Gestalt der Secte deutlich erkennen läßt (S. 120.); später (S. 337 ff. Anm.) sucht er aber die Vermuthung zu begründen, daß dieses Lehrgedicht im Kreise der böhmischen Secten des 15. Jahrhunderts entstanden seyn dürfte. Die Abhandlung läßt gerade nach der positiven Seite hin eine Lücke, sofern die Möglichkeit echter Urkunden zugegeben, aber nichts festgestellt wird, während durch das negative Ergebniß der Untersuchung der ganze Boden schwankend gemacht ist. Die Arbeit erregt deßhalb in dem Leser den angelegentlichsten Wunsch nach einer positiven Ergänzung kraft Einblicks in die Quellen selbst.

Diese Ergänzung hat Herzog auf eine höchst erwünschte und dankenswerthe Weise gegeben, wozu er durch mehrjährige Studien befähigt war. Er hatte schon 1848 das (in dieser Zeitschrift 1850. H. 4. von Hahn angezeigte) Programm de origine et pristino statu Waldensium etc. herausgegeben, worin er hauptsächlich die Frage nach dem Alter und Ursprung der Secte im Zusammenhang mit deren ursprünglichem Charakter in der Weise erörtert, daß er die Aussagen der ältesten waldensischen Schriften mit den Zeugnissen katholischer Berichterstatter im Mittelalter com-

binirte. Schon dort hat er auch (S. 39 ff.) auf den Briefwechsel Morel's mit Oekolampadius aufmerksam gemacht und Kritik der Quellen in der Art geübt, daß er aus triftigen Gründen die nach Leger 1100—1126 verfaßten Schriften, „vom Antichrist, vom Fegfeuer, von Anrufung der Heiligen", den Katechismus und das Glaubensbekenntniß in die Zeit nach der Reformation verwies. Seither hat Herzog die waldensischen Manuscripte unmittelbar studirt, indem er nicht bloß die im Allgemeinen längst bekannte Sammlung waldensischer Codices in Genf ausgebeutet, sondern auch in Dublin die ursprünglich von dem berühmten Erzbischof Usher zusammengebrachten Handschriften im Trinity-College, von deren Existenz die Kenner dieser Dinge erst seit 1840 Kenntniß erhalten hatten, untersucht hat. Es wird in der That, ohne dem Verdienst irgend eines Anderen zu nahe zu treten, gesagt werden können, daß in diesem Augenblick Niemand in der gelehrten Welt an umfassender und gründlicher Kenntniß der waldensischen Handschriften selbst den Verf. übertreffe. Die Früchte seiner fortgesetzten Forschungen hat er in dem oben genannten Werk niedergelegt, und zwar enthält dessen erstes einleitendes Buch, nach Bezeichnung des gegenwärtigen Standes der Untersuchung und Feststellung der nächsten Aufgabe (Kap. 1.), Nachrichten über die handschriftlichen Quellen und Kritik derselben. Das zweite Kapitel gibt im Allgemeinen Auskunft über die Litteratur der Waldenser, deren Sprache, Alter und örtliche Heimath. Ihre Sprache ist nämlich ein unterschiedenes Idiom des provençalischen Zweigs der romanischen Sprachen, ein Idiom, dessen Stammsitz nicht sowohl in den piemontesischen Thälern als auf der Westseite der kottischen Alpen, in der Provence und dem Dauphiné, zu suchen ist; kurz, die waldensische Schriftsprache ist die Sprache der provençalischen Waldenser, S. 31 ff., bes. 37 f. 42.; dagegen läßt sich, nach Herzog, das Alter der Handschriften aus ihrer

Sprache nicht mit Sicherheit entnehmen. Das dritte Kapitel beschreibt im Einzelnen der Reihe nach die waldensischen Handschriften in Genf, Dublin, Grenoble, Zürich, Paris und Lyon, indem der Verf. ihren diplomatischen Charakter bezeichnet, ihr Alter bestimmt und von den darin enthaltenen Schriften Nachricht gibt. Wir erwähnen daraus bloß, daß von den genfer Handschriften nur die zwei ältesten der Schrift nach dem 15. Jahrhundert angehören, während zwei derselben in das 16. (eine vielleicht schon in das 17. Jahrhundert) fallen; unter den dubliner Manuscripten reichen auch die ältesten nicht über den Anfang des 16. Jahrhunderts hinauf, während einige noch späteren Ursprungs sind. Ungeachtet nun die meisten dieser Handschriften dem 16. Jahrhundert angehören, wäre es doch, nach Herzog, ein gewaltiger Fehlschluß, wenn man daraus folgern wollte, daß die Schriften selbst in dieser Zeit entstanden, mithin der größte Theil der waldensischen Litteratur nachreformatorischen Ursprungs sey; denn, abgesehen davon, daß selbst zwei Handschriften des 16. Jahrhunderts vor das Jahr 1532 fallen, wo die Reformation zu den Waldensern drang, so beweist auch bei den später verfertigten Abschriften der Inhalt, daß die Schriften selbst älter seyn müssen, sofern sie Katholisches und Altwaldensisches enthalten, welches abzuthun, erst 1532 beschlossen wurde. Im vierten Kapitel schreitet der Verf. zu einer kritischen Sichtung der waldensischen Schriften fort, indem er sie besonders darauf ansieht, ob schon hussitischer Einfluß darin hervortrete oder nicht. Das Ergebniß ist, daß mehrere prosaische Lehrschriften, z. B. die allegorische Auslegung des Hohenliedes, die Glosa Pater (Auslegung des Vater-Unser), Vertucz und mehrere andere, die jedoch zusammen nur wenige Bändchen füllen würden und leicht, im Verborgenen gehalten und öfter abgeschrieben, sich erhalten konnten, — von reformatorischem und selbst von hussitischem Einfluß unberührt, als Quelle für die altwaldensischen Lehren und Zu-

stände gebraucht werden können. Sehr lehrreich und eingehend ist die S. 76—91. über die Nobla Leyczon; deren Integrität, Alter und Lehrcharakter angestellte Untersuchung; wir bemerken hierbei, daß Herzog die Nobla Leyczon in einem genau nach dem genfer Text eingerichteten Abdruck nebst den Varianten des dubliner Textes unter den Beilagen (S. 444—457.) vollständig mittheilt. Das Alter des Gedichts bestimmt Herzog, unter gründlicher Widerlegung der Vermuthung Dieckhoff's, daß es dem böhmischen Sectenkreise zugehöre, dahin, daß es um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßt sey, sofern erlittene Verfolgungen (wahrscheinlich die Albigenser-Kriege) darin erwähnt sind; die bekannte Zeitbestimmung V. 6 f.: ben ha mil e cent ancz compli entierament etc., müßte dann entweder für interpolirt oder für ungenau genommen werden. Die Leyczon (lectio) ist eine Paränese, und das eigentliche Thema des Dichters ist eine Aufforderung zur Buße und Ermahnung zum christlichen Leben, zu welchem Zweck die Geschichte des alten und neuen Testaments verwendet und die Leiden des Volkes Gottes im Licht des Gerichts und der ewigen Seligkeit dargestellt werden; im Zusammenhang hiermit werden dann die altwaldensischen Grundsätze geltend gemacht. Auch die dubliner Abschrift waldensischer Uebersetzung des N. T., 1522, also vor der Reformation der Secte gefertigt, ist nach der Beschreibung und Prüfung des Verf. in die Zeit der rein waldensischen Entwicklung, vor der taboritischen Einwirkung, zu setzen. Wir verdanken somit dem Verf. eine umfassende, auf Autopsie gestützte Beschreibung der waldensischen Manuscripte und eine kritische Untersuchung derselben, woraus sich ergibt, daß doch eine ziemliche Anzahl von Urkunden in Dichtung und Prosa vor dem 15. Jahrhundert verfaßt sind und als echte Quellen der Waldenser-Geschichte im ältesten Zeitraum benutzt werden dürfen.

Wir gehen auf einen zweiten Hauptgegenstand über

und sehen, was die beiden neuesten Schriftsteller 2. in Betreff des Ursprungs und Alters, der Heimath und des anfänglichen Charakters der Waldenser zu Tage gefördert haben.

Die zweite Abhandlung Dieckhoff's (S. 147—342.) befaßt sich eben mit der Frage nach der „ursprünglichen Beschaffenheit der waldensischen Secte im Mittelalter". Ueberzeugt von der gänzlichen Unglaubwürdigkeit der waldensischen Manuscriptenlitteratur, schöpft er aus den katholischen Zeugnissen als der sichersten Quelle, nachdem er sie chronologisch in mehrere Classen geordnet hat, je nachdem sie a) die Secte vor 1215, b) in ihrer Entwickelung von 1215 an bis über die Mitte des 13. Jahrhunderts hinaus, oder c) in ihrer fertigen, festen Gestalt betreffen. Der Verf. sucht das Eigenthümliche und Besondere, wodurch die Waldenser sich von den übrigen Erscheinungen der Opposition gegen das römische Kirchenwesen im 12. Jahrhundert unterschieden, und findet dasselbe in dem Umstand, daß die Waldenser, laut Anklage von Seiten der Kirche, unberufen das Predigtamt führten und sich dadurch der Obedienz der Kirche entzogen. Hiernach erkennt er das Eigenthümliche und Neue, was in dem Auftreten des Petrus Waldus lag und sich daran anschloß, eben das freie Prädicantenwesen oder die freie Predigt des Evangeliums, ohne Rücksicht auf Ordination und Kirchenamt, hierarchische Ordnung und Unterscheidung zwischen Klerus und Laienvolk. Waldus ergreift als Laie in der Predigt des Evangeliums einen selbständigen Beruf und will in den Trägern dieses Berufs einen neuen Stand im kirchlichen Leben zur Geltung bringen; die eigentlichen Waldenser sind ursprünglich eben die gesammelten Genossen der freien Predigt des Evangeliums. Der Verf. setzt nämlich die Abstammung der Waldenser von Waldus gegen Ende des 12. Jahrhunderts, den katholischen Quellen folgend, so zuversichtlich voraus, daß er die Sache

(mit Ausnahme einer gegen Hahn's Hypothese von den reineren Waldensern Piemonts vor Waldus gerichteten Anmerkung, S. 165 f.) einer weiteren Untersuchung gar nicht würdigt.

Um aber ihr Vornehmen der Hierarchie gegenüber zu rechtfertigen, zogen sich die Waldenser, wie Dieckhoff weiter analysirt, von dem kirchlichen Recht auf das göttliche als das höhere zurück; man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen (Ap.-G. 5, 29.), und es sey ja Befehl des Herrn, daß das Evangelium gepredigt werde, und wer da wisse, Gutes zu thun (Evangelium zu predigen), und thue es nicht, dem sey es Sünde, Jak. 4, 17. Um aber die auf den äußeren ordo gestützten Ansprüche der Hierarchie wirklich zu beseitigen, stellten sie als Kriterium der Befähigung für geistliche Amtsverrichtungen das persönliche meritum auf und forderten, daß der Fungirende Christum in sich habe, die „figura" Christi in einem guten Wandel führe, wogegen die „schlechten" Priester und Prälaten, die nicht Nachfolger der Apostel im Leben seyen, auch zum Amt derselben nicht befähigt seyen. Darin nun, daß die Nachfolge der Apostel im Leben zur wesentlichen Bedingung für die Befugniß zum apostolischen Amt gemacht wurde, findet Dieckhoff das Grundprincip der waldensischen Häresie. Worein setzten aber die Waldenser dieses apostolische Leben? Vorzugsweise bei den waldensischen Prädicanten ins Verlassen der Welt und freiwillige Armuth (Pauperes de Lugduno), wobei sie sich die tägliche Nothdurft von denen, welchen sie predigten, reichen ließen; die freiwillige Ehelosigkeit schloß sich, nach Dieckhoff, erst später an. Alles zusammenfassend, setzt der Verf. das Eigenthümliche der Richtung des Petrus Waldus in die unter dem Gesichtspunct des apostolischen Lebens vollzogene Verschmelzung der christlich-ascetischen Frömmigkeit (wie sie bis dahin im Mönchswesen ausgebildet war) mit dem geistlichen

Amt in der Kirche. Im Verhältniß zu anderen Erscheinungen jenes Zeitalters erklärt er die Waldenser für ein Mittelglied zwischen den antikirchlichen Bewegungen des 12. Jahrhunderts (Arnold von Brescia, Petrus von Bruis u. A.) und den kirchlichen Bettelorden vom Anfang des 13. Jahrhunderts an.

Anfangs wollten sie nicht an die Stelle des kirchlichen Amtes treten und bezweckten nicht Ausscheidung aus der römischen Kirche, noch Constituirung eines eigenen kirchlichen Lebens; erst als sie im Anfang des 13. Jahrhunderts von der Kirche ausgeschieden worden waren, mußte das Sectenleben geordnet werden, was indessen unter bedeutsamen Verschiedenheiten erfolgte: die lombardischen Armen (in welchen Dieckhoff nach d'Argentre's Vorgang eine Mischung der Waldenser mit den Anhängern Arnold's von Brixen sieht, S. 163 f. 219 ff.) gewannen eine freiere, selbständigere Existenz und verfolgten den schärfsten Gegensatz gegen das römisch-katholische Priesteramt; die „ultramontanen", d. h. die südfranzösischen, „Armen", durch die Albigenser-Kriege und die Inquisition seit 1215 gedrückt, mußten ihre Sache im Verborgenen treiben und sich darauf beschränken, möglichst viele in der äußeren verderbten Kirche durch apostolische Predigt zur Bekehrung und frommen Leben zu erwecken, während sie sich meistens an den katholischen Cultus anschlossen und an den Sacramenten der Kirche Theil nahmen. Diese letztere Praxis wurde nach Unterdrückung der lombardischen Armen die allgemeine der waldensischen Secte überhaupt.

Da man den Waldensern häufig die Idee des allgemeinen Priesterthums zugeschrieben hat, so untersucht Dieckhoff auch diesen Punct, erkennt es aber für wahrscheinlich, daß der von katholischen Berichterstattern bezeugte Satz: omnis laicus bonus est sacerdos, nicht im weiteren Sinn auf alle guten Christen, sondern lediglich auf die ein apostolisches Leben führenden Mitglieder der wal-

densischen Predigergenossenschaft zu beziehen sey, während der wahre Kern der evangelischen Idee des allgemeinen Priesterthums den Waldensern fern lag. Die dreifache Abstufung in der Predigergenossenschaft: maioralis, maior und minor, entspricht nicht den hierarchischen Stufen: Bischof, Presbyter, Diakon, sondern die maiores und minores unterscheiden sich bloß durch die Unterordnung des jüngeren unter den älteren, mit dem er paarweise predigend umherzog, wogegen der maioralis irgend eine nicht mehr auszumittelnde höhere Würde in der Predigergenossenschaft besaß.

Der Verf. kommt nun auf die principielle Frage nach der ursprünglich waldensischen Auffassung der Idee des christlich-frommen Lebens zurück (S. 266 ff.). Er erkennt an, daß die Waldenser den formalen Grundsatz des Protestantismus begriffen hatten, das göttliche Recht der Schrift über die Auctorität der Kirche und ihrer Tradition setzten und die heil. Schrift mit dem größten Eifer trieben, so daß sie bedeutende Stücke derselben in der Landessprache auswendig konnten, freilich mit Bevorzugung des „neuen Gesetzes" (N. T.), jedoch ohne (katharische) Verwerfung des alten Testaments. In Anwendung der Schrift richteten sie eine negative Kritik gegen die Anrufung der Heiligen, die Lehre vom Fegfeuer, so wie gegen die kirchlichen Gesetze über die Ehe, Weihe von Kirchen u. s. w. Hingegen die Frage, ob sie auch das rechte Materialprincip der Schrift gefaßt haben, beantwortet Dieckhoff aus ihren Grundsätzen über das Beicht- und Pönitenzwesen überwiegend negativ. Sie hielten nämlich einerseits, mit Verwerfung des priesterlichen Absolutionsrechts, die Sündenvergebung als einen ausschließlich zwischen dem heiligen Gott selbst und dem Gewissen sich vollziehenden Vorgang fest, wodurch sie der Erschlaffung des Bußernstes vorbeugten; andererseits aber verkannten sie die Bedeutung der von Christo verordneten Schlüsselgewalt, indem sie die

Schlüssel allein auf das Binden beschränkten, und lehrten pelagianisirend, per contritionem cordis, d. h. lediglich um der Reue willen, vergebe Gott die Sünden; sie setzten an die Stelle priesterlicher Versicherung den guten Wandel als Kriterium der wahren Buße und der Vergebung. Wenn sie den damals aufkommenden Ablaß als haud aequa satisfactionis recompensatio zurückwiesen, so thaten sie dieß nur aus Ueberzeugung von der Nothwendigkeit genugthuender Werke, als außerordentlichen Fastens und der Gebete; selbst die Verwerfung des Fegfeuers (ein Gemeingut der damaligen kirchlichen Opposition), welche die Waldenser sich aneigneten, indem sie Himmel und Hölle ohne Mittleres scharf einander gegenüberstellten und dieß zu ernster Bußpredigt verwendeten, — selbst diese Verneinung ruhte bei ihnen nicht auf evangelischer Einsicht, sondern auf ihrer hohen Meinung vom Bußwesen und den genugthuenden Werken, d. h. auf derselben pelagianisirenden Anschauung, welche dem mittelalterlichen Katholicismus eignet. Ein ernstes und strenges Werkgerechtigkeitsstreben tritt bei den Waldensern an die Stelle des nach rein evangelischer Erkenntniß aus Gnaden durch Glauben geschenkten Verdienstes Christi. Weil denn die echte evangelische Grundlage fehlt, so ist auch die eigenthümliche Frömmigkeit der Waldenser nicht die echt evangelische, vielmehr ergibt sich aus dem falschen Materialprincip eine unevangelische Auffassung der christlichen Tugend: die Secte verfiel in einen äußerlichen und gesetzlichen Buchstabendienst, vermöge dessen sie jede Lüge, jeden Eid für Todsünde und die Todesstrafe für Todtschlag erklärte. — Der Verf. findet, daß das bisher aus katholischen Nachrichten Geschöpfte auch durch den Inhalt der Nobla Leyczon, des bedeutendsten und jedenfalls vorreformatorischen Lehrgedichts der Waldenser, bestätigt wird, sofern darin die Gnade nur als die nothwendige Hülfe für die „Guten" betrachtet und das Werk Christi einseitig als

Erneuerung des Gesetzes und Gründung einer neuen Genossenschaft von Bekehrten gefaßt wird, wogegen das Werk der Versöhnung zurücktritt; — Beweis genug, daß der semipelagianische Irrthum des römischen Katholicismus zu Grunde liegt (S. 328—337.).

Diese zweite Abhandlung Dieckhoff's zeichnet sich, wie die erste, durch Neuheit und Selbständigkeit, Sorgfalt und Umsicht der Untersuchung vortheilhaft aus. Nie zuvor ist die Geschichte und das ursprüngliche Wesen der Waldenser rein aus der Quelle gleichzeitiger katholischer Zeugnisse erhoben und so vollständig und klar dargestellt worden; nie zuvor hat man diese Geschichtsquellen so sorgfältig nach gewissen Epochen gesondert und auseinandergehalten, mit einem Wort: noch nie ist die ursprüngliche Beschaffenheit und die innere Entwickelungsgeschichte der Secte in ihren ersten zwei Jahrhunderten so kritisch erforscht worden, als dieß von Dieckhoff geschehen ist. Und dabei sind eine solche Menge genauer Einzeluntersuchungen im Ganzen enthalten und die Sachen, wo es immer möglich war, so klar und bestimmt erörtert, daß die Virtuosität des Verf. im hellsten Licht erscheint und das Studium des Buchs ein höchst lehrreiches wird. Indessen liegt bei alle dem doch auch etwas Unbefriedigendes darin, daß der Verf., durch seine erste Untersuchung bewogen, mit Ausnahme der nachträglichen Berücksichtigung der Nobla Leyczon, sich ausschließlich auf katholische Quellen, d. h. auf Zeugnisse der Gegner, beschränkt. Wir können nicht umhin, Herzog beizustimmen, wenn er es (S. 23.) im voraus für unmöglich erklärt, aus Berichten der Gegner ein vollständig wahres und lebensvolles Bild der waldensischen Secte zu gewinnen, und behauptet, daß eine allein aus solchen Quellen geschöpfte Darstellung, wenn auch im Allgemeinen wahr und richtig, doch mehr oder minder einen äußerlichen Charakter haben und im Einzelnen noch zu manchen Berichtigungen und Ergänzungen Stoff und Anlaß

bieten werde. Dieß ist z. B. gleich bei der Hauptfrage nach der grundwesentlichen Eigenthümlichkeit der ursprünglichen Waldenser der Fall. Die Stiftung des freien Prädicantenwesens, worein Dieckhoff dieselbe setzt, war freilich das Erste, was der Hierarchie auffiel, war die erste in die Erscheinung tretende That, aber sie selbst weist offenbar weiter zurück und setzt einen Beweggrund voraus, der den Waldus zu dieser That getrieben. Es fragt sich: war für Waldus und seine ersten Genossen die Predigt des Evangeliums oder das Evangelium selbst das Erste und Wichtigste? waren sie zuerst Prediger oder zuerst Bibelfreunde und Bibelleute? Nach der höchst interessanten genetischen Analyse des Verf. scheint es, als hätten die Waldenser, nur um ihr Vornehmen der Hierarchie gegenüber zu rechtfertigen, auf die Bibel recurrirt und wären somit erst in zweiter Linie, subsidiär, auf die Bibel geführt worden (S. 171.), während sie, wie der Verf. anderwärts selbst zu verstehen gibt (S. 267 f.), die Bibel um ihrer selbst willen, abgesehen von ihrem Nutzen zur Vertheidigung, gesucht und studirt haben. Mit demselben Punct hängt auch der Umstand zusammen, daß der Verf. die Bedeutung des waldensischen Princips zu unterschätzen geneigt ist, sofern er (S. 187 f.) von den Bettelorden des 13. Jahrhunderts urtheilt, sie haben sich das Wahre und Berechtigte der waldensischen Bestrebung ohne den die kirchliche Ordnung selbst gefährdenden Irrthum angeeignet. Allerdings war die Ansicht der Waldenser, daß die Wirkung des Priesteramts durch die sittliche Beschaffenheit des Priesters selbst schlechthin bedingt sey, ein wesentlicher Irrthum; daß aber die Dominicaner und andere Bettelmönche diese Ansicht sich nicht angeeignet haben, ist ihnen nicht als Verdienst anzurechnen, da dieselbe mit der Oppositionsstellung gegen eine verdorbene Hierarchie zusammenhing. Um aber das „Wahre und Berechtigte" der Waldenser in den Bettelorden wieder zu finden, müßte man das Wesen der

Secte in ihre Ascese setzen und ihre biblische Richtung, ihr Erfassen des protestantischen Formalprincips verkennen oder geringschätzen; vom Letzteren ist übrigens Dieckhoff (S. 171. u. a. Stellen) weit entfernt und gibt (S. 327.) ausdrücklich zu, daß die Waldenser ursprünglich nach einer reineren und freieren biblischen Sittlichkeit, als die mönchische war, gestrebt haben. Jedenfalls liegt hier ein Mangel verborgen, und wir können uns des Gedankens nicht ganz erwehren, daß der Verf. das positive innere Wesen der Waldenser eben doch nicht vollständig erfaßt und gerecht gewürdigt habe. Er stellt sich bei der Beurtheilung mit vollem Recht entschieden auf gläubigen, evangelisch-lutherischen Standpunct, rechnet aber den Waldensern ihr Zurückbleiben hinter der durch die Reformation zu Tage geförderten Wahrheit höher an, als ihr Hinstreben zu dieser Wahrheit, und thut hiermit, wie uns dünkt, den Waldensern doch Unrecht.

Auch in dieser Hinsicht bildet das Werk Herzog's ein ergänzendes Seitenstück zu dem Dieckhoff's. Er schildert im zweiten Buch, welches wir für den Kern des Ganzen ansehen (S. 111—286.), „die Zustände und Lehren der romanischen Waldenser nach denjenigen Schriften, worin der hussitische Einfluß nicht hervortritt", und geht dabei auf Waldo als denjenigen zurück, von welchem sowohl die ältesten katholischen Berichterstatter als die ältesten Geständnisse von Waldensern selbst und die ältesten waldensischen Geschichtschreiber die Secte ableiten. Er widerlegt hierbei (wie schon im Programm, S. 42 f.) sorgfältig zwei Hypothesen, sowohl die, daß der Name Waldenser von val (vallis) abzuleiten sey, als die, daß Waldus mit einer schon vor ihm bestehenden Secte der Waldenser in Verbindung getreten sey. Nach der Untersuchung und Analyse Herzog's war der Ursprung der Secte dieser, daß Waldus seit seiner Erweckung, zur Befriedigung seines eigenen religiösen Bedürfnisses, in der Schrift, die er

sich zum Theil in die Landessprache übersetzen ließ, forschte; sodann sammelte er Gleichgesinnte zu einer Gemeinschaft um sich, welche unter sich „Bibelstunden" hielt; erst in dritter Linie schritt man zum Predigen. In dem Zurückgehen auf die Schrift, dem biblischen Princip, findet Herzog den ursprünglichen Quellpunct der waldensischen Gemeinschaft und eben damit eine eigenthümliche, unabhängige und selbständige Richtung. Aber an dieses protestantische Element schließt sich unmittelbar ein katholisches an, mit dem Zurückgehen auf die Schrift ist das Zurückgehen auf die Väter verbunden: zuerst wollte Waldus wissen, was der Herr gelehrt, sodann, was die Apostel und Propheten, drittens, was die katholischen Lehrer; aber auch hierin wirkt das, wenn auch noch unentwickelte, protestantische Princip, sofern er nicht zuerst an die Kirchenlehrer sich wendet, sondern umgekehrt zuerst zu Christo selbst, in der Schrift, und erst zuletzt zu den Vätern. Die Waldenser benutzten die patristischen Auctoritäten in sorgfältiger Auswahl eben für ihre evangelischen Grundsätze. Sie sahen sich an als ein Glied in der Kette der christlichen Lehrer vom apostolischen Zeitalter an; diese apostolische Nachfolge setzte aber voraus die Nachfolge Christi im apostolischen Leben. Mit heiligem Gewissensernst nahm Waldus die Evangelien zur Richtschnur seines Wandels, in Dahingabe seines Vermögens und armer Lebensart, indem er auch hierin, im Verständniß der Schrift und in der Auffassung der evangelischen Vollkommenheit, von der katholischen Richtung seiner Zeit abhängig war. Und zwar trat nach Herzog das Gebot der Armuth (die „Armen von Lyon", lo paure poble de *Dio*) zuerst noch ohne Beziehung auf apostolisches Wirken in das Bewußtseyn des Stifters und seiner Anhänger; erst abgeleiteterweise bezog er sodann auch das Gebot Christi an die Apostel, das Evangelium zu predigen, auf sich (S. 145., vgl. 152.). Mit dem freien Predigen aber trat die Bewegung sofort in ein neues Stadium: Armuth,

Keuschheit (Ehelosigkeit) und Gehorsam (gegen Gott mehr als gegen Menschen) wurden vorzugsweise Erfordernisse der predigenden Brüder und Schwestern; hier begann der Conflict mit der Hierarchie. Inhalt der waldensischen Predigt (darauf geht Kap. 3. und 4. über) war: Thut Buße, denn der Tag des Herrn, das Gericht ist nahe, und es gibt nur zwei Wege, Himmel und Hölle, keinen Mittelweg. Um Buße und Bekehrung zu erzielen, arbeitete man auf Erkenntniß der Sünde hin und drang in der Heilsordnung einerseits auf Buße mehr als auf Glauben, andererseits auf die Werke mehr als auf den Glauben. — Bei dieser Darstellung, von der wir hier nur eine dürftige Skizze geben können, verbindet der Verf. (wie er schon im Programm gethan) mit den katholischen Zeugnissen die eigenen Aussprüche der waldensischen Urkunden, und zwar mit trefflicher Auswahl aus den seiner umfassenden Kenntniß zu Gebote stehenden handschriftlichen Quellen; diese dicta wollen übrigens selbst nachgelesen seyn; wir heben nur eine Stelle anstatt vieler hier aus. Die waldensische Auslegung des Hohenliedes (in romanischer Sprache, handschriftlich zu Genf) fragt bei 3, 4: „ich hielt ihn fest und lass' ihn nicht": „„aber wie sollen wir ihn festhalten? Menschliche Schönheit hält ihn nicht; denn er selbst ist schön vor den Söhnen der Menschen, er ist es, den die Engel begehren zu schauen. Menschliche Weisheit hält ihn nicht; denn er ist es, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen. Menschliche Stärke hält ihn nicht; denn durch seine eigene Kraft bewältigt er alle sichtbaren Dinge; da sind keine Ketten noch Bande, mit welchen er gebunden, kein Ort, in welchen er eingeschlossen werden könnte, denn er selbst erbricht die ehernen Thore, er zerbricht die eisernen Thorstangen mit eigenen Händen; er ist eingegangen in den Verschluß der Hölle und hat die Beute des starken Leviathan fortgeführt; er ist bei verschlossenen Thüren zu den Aposteln eingegangen, und durch eigene Kraft aufsteigend, ist er über

bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts Nachricht gegeben.

Die dritte Hauptfrage, nach der Entwickelungsgeschichte der Waldenser bis ins 16. Jahrhundert hinein, finden wir im dritten und vierten Buche bei Herzog behandelt. Das dritte beschreibt „die romanischen Waldenser in Berührung mit dem hussitischen Sectenkreise und den Einfluß desselben auf die waldensische Litteratur", das vierte „die Reformation und ihre Rückwirkungen bei den romanischen Waldensern". Hauptsächlich in dem letzteren Abschnitt findet sich viel Neues und Interessantes; wir nennen beispielsweise die Untersuchung über die sogenannten Memoiren Morel's in romanischer Sprache, welche erstmals vollständig und getreu bekannt gemacht und genau erforscht zu haben, ein Hauptverdienst Herzog's ist; die Vergleichung dieser Urkunde mit der lateinischen Correspondenz Morel's und Oekolampad's bei Scultetus hat zu manchen interessanten Aufschlüssen geführt. Endlich ist das dritte Kapitel des vierten Buches: „Rückwirkungen der Reformation auf die Behandlung der älteren Geschichte und Litteratur der Waldenser" (S. 397—430.), überaus lehrreich. Was Dieckhoff (S. 122 f.) in dieser Beziehung treffend angedeutet hat, das hat Herzog weiter entwickelt und mit genauem Eingehen auf das Einzelne stetig durchgeführt. Er stellt die Sache unter dem doppelten Gesichtspunct dar: 1) daß die Reformation bei den Waldensern eigenthümlicherweise sich nicht bloß auf die Gegenwart, sondern auch auf die Vergangenheit bezogen habe; 2) daß diese Reformation ihrer Vergangenheit von katholischem Sauerteig zeuge, sofern die Waldenser, indem sie ihre Vergangenheit und einen Theil ihrer schriftlichen Documente reformirt zu machen versuchten, eigentlich dem katholischen Grundsatz folgten, daß das Alter einer Lehre der Beweis ihrer Wahrheit sey. Die vorgenommene Umwandlung hat aber nicht bloß die Nachrichten über Lehren

und Einrichtungen und die Gestalt alter Schriftstücke, sondern auch die Ansicht über Ursprung und Alter der Secte selbst betroffen, sofern man anfing, dieselben jenseits Waldus zu suchen, u. dgl. Anstatt dieses näher nachzuweisen, müssen wir der Kürze halber auf das Werk selbst verweisen, worin der merkwürdige Umwandlungsproceß von der Reformation an bis auf die neuesten Schriftsteller über die Waldenser Schritt für Schritt kritisch verfolgt ist, eine nach dem Bedünken des Ref. besonders gelungene Partie des Ganzen.

Wir kommen jedoch noch einmal auf einige Puncte zurück, wo uns Herzog nicht ganz befriedigt hat. Einmal war dieß der Fall beim Ursprung der Waldenser, wo der Gedanke des Waldus, das Evangelium zu predigen, hervortritt. Es schien uns fast, als ginge der Verf., je mehr Dieckhoff diese Idee als die ursprünglichste in der Seele des Stifters in den Vordergrund gestellt hat, desto geflissentlicher darauf aus, dieselbe möglichst in den Hintergrund zu rücken und als eine secundäre oder tertiäre darzustellen. Herzog sagt z. B. S. 145: „Waldus, sofern er das Gebot der Armuth in seinem eigenen Leben vollzog, sah sich als Nachfolger der Apostel an. Als solcher bezog er auf sich das Gebot, welches der Herr den Aposteln gegeben, das Evangelium zu predigen.“ Mit andern Worten, der Verf. leitet den Gedanken der Predigt zunächst von der Idee der apostolischen Nachfolge, diese selbst aber wieder von der „freiwilligen Armuth“ des Waldus ab. Wir können hiermit nicht übereinstimmen, ohne darum ganz und gar auf Dieckhoff's Seite zu treten. Der Impuls zur evangelischen Predigt lag schon implicite in der von Herzog mit Recht vorangestellten biblischen Richtung; indem Waldus (S. 117 f.) Gleichgesinnte zu „Bibelstunden“ um sich sammelte, trachtete er schon dahin, in die Bibel, die er zuerst seinem eigenen Herzen eingeprägt hatte, Andere einzuführen; die Predigt des Evangeliums war gleich

die Himmel hinaus gefahren; er ist jener starke Simson, welcher die Bande der Philister wie Spinngewebe zerriß. Wie sollen wir ihn denn festhalten? Es gibt einen Ort, in dem er eingeschlossen und festgehalten, es gibt eine Kette, mit welcher er gebunden werden kann, so daß er, obwohl allmächtig, sich in Ewigkeit nicht loszureißen vermag. O welch' eine wunderbare Kette, welch' ein fester und erquickender Ort! Dieser Ort ist das demüthige und sanfte Herz, diese Kette ist die vollkommene Liebe, von welcher Kette er sich nicht losreißen kann, es sey denn, daß wir selbst, elend und schwach, ihn loslassen. — Daher sagen wir, daß wir den Geliebten finden durch Glauben, ihn erfassen durch Furcht, ihn festhalten durch Demuth; lasset uns ihn immer festhalten mit den Banden der guten Werke und mit der Kette der Liebe!'" (S. 181 f.)

Daß die waldensische Lehrentwickelung auf katholischem Boden steht, erkennt Herzog so gut als Dieckhoff an; vgl. S. 189 f.: „Der eigenthümlich paulinische Lehrtypus wird wie geflissentlich umgangen und nur das vom Paulus hervorgehoben, was er mit Jakobus gemein hat; an die Stelle des rechtfertigenden Glaubens tritt die Liebe nebst ihren Werken, an die Stelle des Christus für uns tritt Christus in uns." Von der katholischen Lehre weichen sie darin am meisten ab, daß sie die Mittlerschaft der Heiligen verneinen und die der Kirche beschränken, zur Vergebung an Gott allein weisen und die Bibel empfehlen, kurz, die Vermittelung des Heils durch menschliche Organe durchbrechen.

Das Verhältniß der Waldenser zu der katholischen Hierarchie und dem Cultus, die innere Kirchenordnung der Gemeinschaft selbst schildert Kap. 5. so, daß ihre Stellung als eine mittlere erscheint, nicht abgeschlossen in sich, theils von der Kirche gesondert, theils mit ihr verbunden, ähnlich dem anfänglichen Verhältniß der Methodisten zur anglikanischen, der Brüdergemeinde zu den Nationalkirchen. Ob

innerhalb der Secte eine selbständige Abendmahlsfeier stattfand, läßt sich aus waldensischen Urkunden nicht bestimmt erheben; nur katholische Zeugnisse führen auf solche, wenigstens in der ersten Zeit der Secte. Neues Licht gibt Kap. 6., worin das Verhältniß der Waldenser zu den Häretikern (wozu sie selbst von der Kirche nicht gerechnet wurden), namentlich zu den Katharern erörtert wird, und zwar vollständiger und klarer als im Programm, Kap. 3., geschehen war. Es ist ein Verdienst des Verf., aus waldensischen Schriften die Polemik gegen die Katharer nachgewiesen zu haben. Die Auslegung des Hohenlieds bezeichnet zu 2, 2: „wie eine Lilie unter den Dornen", den doppelten Kampf, den die Waldenser, als die wahre Kirche Christi, führen, so: la sacra gleysa (église) es tribola de la gleysa de li herege (hérétiques) e de li mal catholic (S. 249 f. Anm.). Bei dieser Gelegenheit gibt Herzog (S. 231—241.) eine genaue Analyse, größtentheils sogar Uebersetzung des Gedichts Payre eternal, welches in funfzehn trinitarisch geordneten Abschnitten ein Gebet an die Dreieinigkeit enthält und, bei merkwürdigem speculativen Gehalt, indirect die katharischen Irrthümer, Dualismus und Doketismus, bekämpft. Ferner weiß der Verf. in der Nobla Leyczon und anderen theils poetischen, theils prosaischen Schriften Zeugnisse wider die Katharer aufzuzeigen. Ein Blick in die inneren sittlich religiösen Zustände der Gemeinschaft wird uns Kap. 7. durch die öfter angeführte Schrift, Auslegung des Hohenliedes, eröffnet, woraus (S. 255—271.) viele ergreifende und bewegliche Stellen mitgetheilt sind; der Verf. dieser Auslegung verfährt mit reformatorischem Ernst und Eifer, indem er die Schäden innerhalb der eigenen Gemeinschaft aufdeckt und die Mitglieder, hauptsächlich aber die geistlichen Führer der Secte zurechtweist und nachdrücklich vermahnt. Im achten Kapitel wird über die Verbreitung und die äußere Geschichte der Waldenser von ihrer Festsetzung in den kottischen Alpen

bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts Nachricht gegeben.

Die dritte Hauptfrage, nach der Entwickelungsgeschichte der Waldenser bis ins 16. Jahrhundert hinein, finden wir im dritten und vierten Buche bei Herzog behandelt. Das dritte beschreibt „die romanischen Waldenser in Berührung mit dem hussitischen Sectenkreise und den Einfluß desselben auf die waldensische Litteratur", das vierte „die Reformation und ihre Rückwirkungen bei den romanischen Waldensern". Hauptsächlich in dem letzteren Abschnitt findet sich viel Neues und Interessantes; wir nennen beispielsweise die Untersuchung über die sogenannten Memoiren Morel's in romanischer Sprache, welche erstmals vollständig und getreu bekannt gemacht und genau erforscht zu haben, ein Hauptverdienst Herzog's ist; die Vergleichung dieser Urkunde mit der lateinischen Correspondenz Morel's und Oekolampad's bei Scultetus hat zu manchen interessanten Aufschlüssen geführt. Endlich ist das dritte Kapitel des vierten Buches: „Rückwirkungen der Reformation auf die Behandlung der älteren Geschichte und Litteratur der Waldenser" (S. 397—430.), überaus lehrreich. Was Dieckhoff (S. 122 f.) in dieser Beziehung treffend angedeutet hat, das hat Herzog weiter entwickelt und mit genauem Eingehen auf das Einzelne stetig durchgeführt. Er stellt die Sache unter dem doppelten Gesichtspunct dar: 1) daß die Reformation bei den Waldensern eigenthümlicherweise sich nicht bloß auf die Gegenwart, sondern auch auf die Vergangenheit bezogen habe; 2) daß diese Reformation ihrer Vergangenheit von katholischem Sauerteig zeuge, sofern die Waldenser, indem sie ihre Vergangenheit und einen Theil ihrer schriftlichen Documente reformirt zu machen versuchten, eigentlich dem katholischen Grundsatz folgten, daß das Alter einer Lehre der Beweis ihrer Wahrheit sey. Die vorgenommene Umwandlung hat aber nicht bloß die Nachrichten über Lehren

und Einrichtungen und die Gestalt alter Schriftstücke, sondern auch die Ansicht über Ursprung und Alter der Secte selbst betroffen, sofern man anfing, dieselben jenseits Waldus zu suchen, u. dgl. Anstatt dieses näher nachzuweisen, müssen wir der Kürze halber auf das Werk selbst verweisen, worin der merkwürdige Umwandlungsproceß von der Reformation an bis auf die neuesten Schriftsteller über die Waldenser Schritt für Schritt kritisch verfolgt ist, eine nach dem Bedünken des Ref. besonders gelungene Partie des Ganzen.

Wir kommen jedoch noch einmal auf einige Puncte zurück, wo uns Herzog nicht ganz befriedigt hat. Einmal war dieß der Fall beim Ursprung der Waldenser, wo der Gedanke des Waldus, das Evangelium zu predigen, hervortritt. Es schien uns fast, als ginge der Verf., je mehr Dieckhoff diese Idee als die ursprünglichste in der Seele des Stifters in den Vordergrund gestellt hat, desto geflissentlicher darauf aus, dieselbe möglichst in den Hintergrund zu rücken und als eine secundäre oder tertiäre darzustellen. Herzog sagt z. B. S. 145: „Waldus, sofern er das Gebot der Armuth in seinem eigenen Leben vollzog, sah sich als Nachfolger der Apostel an. Als solcher bezog er auf sich das Gebot, welches der Herr den Aposteln gegeben, das Evangelium zu predigen." Mit andern Worten, der Verf. leitet den Gedanken der Predigt zunächst von der Idee der apostolischen Nachfolge, diese selbst aber wieder von der „freiwilligen Armuth" des Waldus ab. Wir können hiermit nicht übereinstimmen, ohne darum ganz und gar auf Dieckhoff's Seite zu treten. Der Impuls zur evangelischen Predigt lag schon implicite in der von Herzog mit Recht vorangestellten biblischen Richtung; indem Waldus (S. 117 f.) Gleichgesinnte zu „Bibelstunden" um sich sammelte, trachtete er schon dahin, in die Bibel, die er zuerst seinem eigenen Herzen eingeprägt hatte, Andere einzuführen; die Predigt des Evangeliums war gleich

der nächste, öffentlichere Schritt, ohne erst durch die Idee apostolischer Armuth vermittelt zu seyn.

Sodann führt Herzog alle fremden Einflüsse auf die Waldenser vor der Reformation allein auf den hussitischen Sectenkreis zurück, mit Unrecht, wie uns scheint; z. B. S. 70. erklärt er den Umstand, daß die spätere Recension der waldensischen Auslegung des Vater-Unsers (Glosa Pater, Genf, Nr. 209.) bei der vierten Bitte an die Stelle der in der ersten Recension (Genf, 206.) vorgetragenen Lehre von der Wandlung eine ausführliche Widerlegung derselben setzt, — aus hussitischem Einfluß, mit Berufung auf die Angabe des Aeneas Sylvius, daß einige Hussiten die Wandlung leugnen. Allein die Polemik gegen die Theorie der Wandlung ist keineswegs wesentlich hussitisch, wohl aber specifisch wiclifisch, was auch bei dem Begriff „Kirche der Prädestinirten", welcher dort vorkommt, der Fall ist. Es liegt weit näher, diese Modification auf Wiclif zurückzuführen, als auf Huß; S. 329. nähert sich Herzog selbst dieser Annahme. Ferner ist der Tractat von den Sacramenten (S. 307 ff.) voll von Reminiscenzen aus Wiclif, der als D. evangelicus ausdrücklich erwähnt wird, und aus dessen Trialogus IV. mehrere Stellen wörtlich entlehnt sind; außerdem verrathen die Tractate de las invocacions de li sant (S. 320 f.) und de vitiis et virtutibus (S. 63 f. Anm.), so weit Referent nach seiner Kenntniß Wiclif's zu urtheilen sich getraut, wiclifitischen Geist und Stil. Nach diesen Beobachtungen, welche ausführlicher zu besprechen, hier nicht der Ort ist, dürfte Grund genug vorliegen, nicht bloß indirecte, durch Hussiten vermittelte, sondern directe Einflüsse Wiclif's und der Lollarden auf die Waldenser anzunehmen. Die Sache würde verdienen, eigens untersucht zu werden, und wenn wir nicht irren, ist Dieckhoff (S. VII. 83 f. Anm. 151 f, 360.) nahe daran gewesen, auch diesen Punct ins Klare zu setzen. Bestätigt sich diese Vermuthung, so würde sich bei umfassendem

Ueberblick über die Entwickelungsgeschichte der Waldenser herausstellen, daß die Secte, begierig nach und empfänglich für helleres Licht aus der Schrift, in verschiedenen Zeiträumen dreierlei Einwirkungen von außen empfangen und zur Förderung ihrer biblischen Erkenntniß verwandt habe, nämlich im 14. Jahrhundert von Wiclif und den Lollarden, im 15. von Huß und den böhmischen Secten, im 16. von den Reformatoren; und zwar gewann der Einfluß von außen stufenweise mehr Kraft und umfassende Wirkung; am schwächsten war die Einwirkung von Wiclif aus, stärker von den Hussiten aus, am tiefsten und nachhaltigsten bewährte sich der Einfluß der evangelischen Reformation.

G. V. Lechler.

2.

Der verbesserte evangelische Kalender.

1. Die Verbesserung des evangelischen Kalenders. Zwei Vorträge von D. Ferdinand Piper. Berlin 1850. Verlag von Wilhelm Hertz. VI. 36.
2. Evangelisches Jahrbuch für 1850. Herausgegeben von Ferdinand Piper, der Theologie Doctor und Professor. Erster Jahrgang. Zweite verbesserte Auflage. Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben. 1853.

3—5. Evangelischer Kalender. Jahrbuch für 1851, 1852, 1853. Zweiter, dritter, vierter Jahrgang. Von demselben und in demselben Verlag.

6—8. Vergleichender Kalender für 1851, 1852, 1853. Aus dem Königl. Preußischen Staatskalender besonders abgedruckt. Berlin. Gedruckt in der Decker'schen Geh. Oberhofbuchdruckerei. 1851. 1852. 1853.

Die Verbesserung des evangelischen Kalenders scheint bei oberflächlicher Betrachtung eine Sache von sehr unter-

geordneter Bedeutung zu seyn, in einer Zeit zumal, welche von den dringendsten Lebensfragen bewegt und erschüttert wird, wo es gilt, das Fundament der Religion überhaupt und den historischen Grund des Christenthums insbesondere gegen die scharfsinnigsten, mit großer Kunst und Energie geführten Angriffe zu behaupten, wo namentlich unsere evangelische Kirche die bedenklichsten Anfechtungen von außen und von innen zu bestehen hat, wo ihre Widersacher kein Mittel unversucht lassen, um sie ihrer Auflösung entgegenzuführen, und über ihre vermeintliche fortschreitende Selbstauflösung frohlocken, wo ihre eigenen Kinder sich unter einander zerfleischen und, anstatt in gemeinsamer Gefahr wie ein Mann sich entgegenzustellen, in immer neue Parteiung zu zerfallen drohen, über den Differenzen die tief liegende Einheit vergessen und also das Band des Friedens zerreißen. In einer solchen Zeit, wo die wichtigsten Aufgaben der kirchlichen Wissenschaft, wie der kirchlichen Praxis die Geister und Gemüther der Ernstesten und Einsichtsvollsten beschäftigen, wo das Bekenntniß, der Cultus, die Verfassung, die Disciplin der evangelischen Kirche so viel zu denken, zu erwägen, zu thun geben, — was für eine Bedeutung sollte da die Verbesserung des evangelischen Kalenders haben? — So dachten wohl viele, wenn nicht alle Mitglieder der rheinischen Provinzialsynode, als der Mann, der diesen Plan schon seit Jahren in sich trug und dessen Ausführung mit Eifer und Umsicht vorbereitete, als D. Piper im September 1847 in ihre Mitte trat und sie darum anging, ein Wort der Anerkennung für dieses Unternehmen auszusprechen, damit die Ausführung desselben an dem Zeugniß einer solchen rein kirchlichen Versammlung, die mit der westphälischen Schwestersynode in dieser Hinsicht noch einzig dastehe, eine wahrhaft kirchliche Basis gewinne. Referent, damals Mitglied jener, durch wichtige und bedenkliche kirchliche Fragen in hohem Grade erregten Synode und von D. Piper insbesondere um

um seine Vermittelung ersucht, erinnert sich noch wohl, wie neu und fremd ihm selbst diese Sache zuerst erschien. Aber der dafür begeisterte Mann, der Alles schon wohl durchdacht hatte, wußte uns mit großem Geschick das Wesen und die Bedeutung seines Unternehmens einleuchtend zu machen, und die erste Commission, welche in dieser Frage den sel. Präsidenten Bessel zu ihrem Referenten ernannte, stellte einen den Wünschen des D. Piper ganz entsprechenden Antrag, der auch die einmüthige Gutheißung der Plenarversammlung erlangte. Schon damals war das Unternehmen in nicht geringem Maße vorbereitet. Es hatte für sich die gewichtige Stimme eines Neander, der, wie es scheint, auch mit die erste Anregung dazu gegeben. Und der Mann, der mit hellem Geiste und treuer Hingebung die kirchlichen Angelegenheiten des preußischen Staates leitete, Minister Eichhorn, ja der König selbst, der mit klarem Auge und liebender Theilnahme jedem guten, zur Förderung des Reiches Gottes und zum Ausbau des evangelischen Christenthums dienenden Werke sich zuwendet, ermunterten den jungen Mann durch ihren Beifall und die Unterstützung, die sie ihm gewährten und zusicherten. — Im Jahre 1850, nachdem die schlimmsten Stürme der Revolution überstanden waren, kam endlich die Sache zur Ausführung. In demselben Jahre trat sie auch in ein zweites Stadium kirchlicher Anerkennung und Sanction auf dem stuttgarter Kirchentage. Hier mag anfangs die Verwunderung darüber, daß die Kalender-Verbesserung eine der wichtigen Fragen des Kirchentages seyn solle, bei dem mit der Sache noch nicht vertrauten größern Theile der Versammlung nicht geringer gewesen seyn, als drei Jahre zuvor bei der rheinischen Provinzialsynode. Aber der den Gegenstand von allen Seiten beleuchtende, gehaltvolle Vortrag des D. Piper war ganz dazu geeignet, ein lebendiges Interesse zu erwecken und zur Einsicht in die Bedeutung desselben für die evangelische Kirche zu führen. Hierzu

diente auch die weitere Verhandlung selbst, indem Männer wie Lange von Zürich, Ahlfeld, Reinthaler u. A. mit Zustimmung, Ermunterung und Rath dem Referenten zur Seite traten, worauf endlich auch die Versammlung einmüthig sich dafür aussprach, indem sie, dem Vorschlage v. Bethmann-Hollweg's gemäß, ihre Theilnahme für den Grundgedanken erklärte und die Ausführung desselben der Prüfung und Unterstützung aller evangelischen Christen Deutschlands empfahl. Der auf dem Kirchentage gehaltene Vortrag, dessen wesentlicher Inhalt in acht Thesen zusammengefaßt wurde, bildet mit einem andern, den der Verfasser im October 1849 in der Predigerconferenz zu Stralsund gehalten, nachdem er auf dem zweiten Kirchentage in Wittenberg nicht Raum dazu gefunden, den Inhalt der kleinen Schrift Nr. 1., welche den Zweck hat, von dieser Angelegenheit als einer solchen, die ein allgemein kirchliches, demnächst ein nationales Interesse hat, auch in weiteren Kreisen Rechenschaft zu geben und das öffentliche Urtheil hervorzurufen.

Der chronologische Theil des Kalenders hat längst seine Verbesserung erhalten, und evangelischerseits hat man, nach anfänglichem Sträuben gegen eine von Rom ausgegangene Reform, dieselbe acceptirt und damit gezeigt, daß man besserer Einsicht, woher sie auch kommen möge, sich nicht verschließe. Der liturgische Gehalt dagegen liegt, was den geschichtlichen Theil desselben, das Namenverzeichniß betrifft, noch im Argen, und für die evangelische Kirche liegt das Bedürfniß wie die Berechtigung vor, zu dieser Verbesserung zu schreiten. Ihr Recht in Bezug auf ein eigenthümliches Namenverzeichniß ist factisch längst ausgesprochen, insofern in Ländern gemischter Confession ein protestantischer Namenkalender neben dem katholischen steht. Aber dieß ist eine leere Form geblieben; denn die Namen sind fast durchaus die alten, und während die der evangelischen Kirche werthen Namen, die Personen der Wahrheits-

zeugen vor und in und nach der Reformation, in diesem „protestantischen" Verzeichniß, mit Ausnahme Luther's, im pommerschen und anderen Kalendern ignorirt wurden, ist Antievangelisches in Geschichte und Lehre: Mariä Himmelfahrt und Portiuncula (Ablaß), darin geblieben, ja der Name des Stifters jenes bekannten, Vertilgung des protestantischen Christenthums als seinen Hauptzweck verfolgenden Ordens: Ignatius Loyola, hat sich hier und dort eingebürgert. Wollte man nun aber sagen, dergleichen Ungehöriges könnte ja ausgeschieden werden, das Uebrige dagegen beizubehalten, fordere die Pietät gegen uraltes Herkommen und die Pflicht, die Gemeinschaft der abendländischen Kirche nicht auch auf diesem Puncte zu zerreißen: so läßt sich hierauf genügende Antwort geben. Was das Erstere betrifft, so ist leicht nachzuweisen, daß der bei weitem größere Theil dieser Namen keineswegs auf kirchlichem Grunde ruht, sondern nichts Anderes ist, als eine Ausfüllung der von Alters her leer gebliebenen Stellen, zum Theil durch buchhändlerische Betriebsamkeit, aus dem Ende des 15. und dem Anfange des 16. Jahrhunderts. Nur der kleinere Theil der Tage war von alten und älteren Zeiten her mit Namen der Heiligen besetzt, von denen viele, vor allen die biblischen und die meisten altkirchlichen, aber auch noch mehrere mittelalterliche einen guten Klang auch für die evangelische Christenheit haben und als Gemeingut beider abendländischen, theilweise auch der morgenländischen Kirchengemeinschaften anzusehen sind, wogegen auch nicht wenige ihre Aufnahme einer unevangelischen Schätzung der Heiligkeit zu verdanken haben, so daß hier die evangelische Kritik ihr gutes Recht hat. Diese wird aber um so unbedenklicher und um so mehr gegen die so viel später, erst vor wenigen Jahrhunderten eingedrungenen Namen sich richten, als theils ganz ungeschichtliche Namen fingirter Personen sich eingeschlichen haben, theils vielfache Willkür und Menschengefälligkeit in der Einführung neuer Namen in ver-

schiedenen Zeiten und Orten stattgefunden hat, wovon fast unglaubliche Beispiele vorliegen. Denn es steht auch keinesweges so, daß wir etwa ein Verzeichniß allgemein feststehender Namen vor uns haben, sondern nach Zeiten, Ländern, Städten ist mancherlei Wechsel und Veränderung eingetreten. — So ist denn der von der Pietät hergenommene Einwand keineswegs stichhaltig, und nur das würde eine Verletzung derselben sein, wenn die Verbesserung auf radicale Veränderung, auf Ausschließung der wohlbewährten Heiligen der alten katholischen Kirche, so wie aller mittelalterlichen hinausliefe. — Wenn aber hierin ein gerechtes Maß gehalten wird, so wird auch der Pflicht der Festhaltung dieses Gemeinschaftsbandes der abendländischen Christenheit Genüge gethan, welches Band übrigens schön durch die Unterscheidung des protestantischen und katholischen Kalenders selbst gelockert ist. Ja man darf wohl behaupten, wenn die evangelische Kirche hierin offenkundig als solche sich darstellt, aber unter ihre Wahrheitszeugen, in den Kreis der von ihr als ausgezeichnete und in der einen oder anderen Beziehung vorbildliche Glieder des heiligen Gottesvolkes anerkannten und werthgeschätzten Persönlichkeiten eine nicht geringe Anzahl der auch von der andern Seite verehrten Männer und Frauen aufnimmt, so ist damit der Gemeinschaft, insoweit sie hier möglich ist, weit mehr Rechnung getragen, als durch den Zustand der Unbestimmtheit und Vermengung, worin sie bisher sich befunden hat. Wozu aber die evangelische Kirche ein gutes, keiner gegründeten Einrede unterliegendes Recht hat, dazu ist sie auch verpflichtet und dazu treibt ein wahres Bedürfniß sie hin. Der „protestantische Kalender" kann seinem liturgischen, also auch geschichtlichen Inhalte nach keine bloße Staatssache seyn, sondern er gehört wesentlich der Kirche an, und ihr liegt es ob, dafür Sorge zu tragen, daß er in ihrem Sinne ausgestattet werde; und es wäre ihrer unwürdig, wenn sie dieß vernachlässigte und

den protestantischen Kalender eine leere Form bleiben ließe, oder einen bloßen Titel, unter dem dann allerlei Ungebührliches, nach augenblicklichen Einfällen, eiteln Rücksichten und subjectiven Wünschen und Interessen, sich einschleichen dürfte, wie leider bisher vielfach geschehen ist. Ihre Sache, wir möchten sagen, ihre Ehrenpflicht ist es, das Princip der Reformation auf allen Puncten durchzuführen, also auch im Kalender. Das geschieht aber, indem derselbe auf seinen ursprünglichen christlichen Charakter zurückgeführt und gemäß der aufs Neue ins Licht gestellten evangelischen Wahrheit und der fortgehenden Wirksamkeit des heiligen Geistes in kirchlich denkwürdigen und vorbildlichen Persönlichkeiten aus- und fortgebildet wird. Solches Werk ist auch keineswegs für die evangelische Kirche eine überflüssige Arbeit, sondern ein unleugbares wirkliches Bedürfniß führt sie dazu hin. Wir dürfen es uns ja nicht verbergen, daß das christlich-kirchliche Bewußtseyn bei uns einer kräftigen Anregung und Erfrischung bedarf, daß eine weit verbreitete Gleichgültigkeit, ja ein weit greifender Abfall vorhanden ist, und daß theils nach der Seite des Unglaubens und der Religionslosigkeit, theils nach der Seite der Sectirerei in ihren immer wechselnden Gestalten, theils nach dem römisch-katholischen Kirchenthume hin noch weiterer Abfall droht. Insofern nun diesem Geschlecht noch zu helfen ist, wie wir denn nicht zweifeln dürfen, daß noch viele empfängliche Gemüther, viele der evangelischen Wahrheit, wenn sie ihnen nur in der rechten Weise nahe gebracht wird, viele unserer kirchlichen Gemeinschaft, wenn sie ihnen nur im rechten Lichte zur Anschauung kommt, noch zu Gewinnende unter denjenigen sich befinden, welche wir nach der einen oder andern Seite hin abweichen sehen, sey es, daß sie schon abgefallen oder doch im Abfall begriffen sind, oder sich erst dazu hinneigen, — insofern also diesem Geschlechte noch zu helfen ist, darf unsere Kirche kein Mittel unversucht lassen, um diesen Liebeszweck zu erreichen. Als ein wirksa-

mes Mittel hierzu darf aber ohne Zweifel auch der verbesserte evangelische Kalender angesehen werden, freilich nicht die Namen für sich allein, sondern mit ihrer Belebung durch eine frische, ansprechende, volksmäßige geschichtliche Vergegenwärtigung ihrer Träger. Wie Mancher, dem mit dem Lehrwort, mit wissenschaftlicher oder populärer Apologie des Christenthums und der evangelischen Kirchenlehre nicht mehr beizukommen ist, fühlt sich angezogen durch das Lebensbild eines Zeugen der Wahrheit, in welchem er den in der Form der Lehre ihm fremd, unverständlich, ja zuwider gewordenen Glauben in seiner Liebesthätigkeit, in seiner Gewissenhaftigkeit, in seiner Geduld und Gelassenheit unter Leiden aller Art, in seiner Tapferkeit, in seiner Treue bis zum Tode anschaut und aufs Neue oder nun zuerst zu achten genöthigt wird, also daß er nicht umhin kann, auch seinen Lehrgehalt unbefangener als bisher sich anzusehen, und endlich zur Erkenntniß kommt, daß hier ein Kleinod sey, welches wegzuwerfen oder gering zu achten, ein Unrecht und eine Thorheit wäre! — Auch sectirerischen Neigungen kann auf diese Weise entgegengewirkt werden, indem hier dem Betrachtenden neben Einzelnen, die, als mehr christlich denn kirchlich, auch von separatistisch Gesinnten hochgeachtet werden, eine Reihe entschieden kirchlicher Gestalten begegnet, welche jenen an Kraft des Glaubens, an Arbeit der Liebe, an Geduld in der Hoffnung keineswegs nachstehen. Endlich der katholisirenden Richtung, welche, im Gegensatz gegen einen einseitigen Subjectivismus oder gegen jenes Zerrbild von Protestantismus, die Geltendmachung individueller Meinung mit Geringschätzung aller Glaubens- und Bekenntnißgemeinschaft und aller Tradition, d. h. aller in Lehre, Sitte, Cultus rc. sich kundgebenden Geisteseinheit verschiedener Generationen und Zeitalter der Kirche oder des Christenthums, ihre verhältnißmäßige Berechtigung hat, — dieser katholisirenden Richtung, welche leicht auf den Abweg geräth, in der fest gegliederten

Hierarchie und Tradition der römischen Kirche ihre Befriedigung zu suchen, bietet sich eine gesunde Nahrung in der Anschauung einer fortlaufenden Reihe von Zeugen, welche, in den verschiedenen Zeitaltern aus allerlei christlichen Parteien und Genossenschaften hervorgegangen, eine großartige Einheit darstellen, in ihren gar mannichfaltigen Richtungen, Sinnes- und Lebensweisen doch von einem Geiste beseelt, für die eine Sache, das Reich Gottes und Christi, wirken, kämpfen, dulden, in unsichtbarer Gemeinschaft Einer dem Andern die Hand reichen, Einer in des Andern Arbeit eintreten und in dem einen Herrn und seiner Verherrlichung Grund und Ziel ihrer Thätigkeit und ihrer Kämpfe bis zum Tode gefunden haben. Da sieht das gesunde Auge eine Katholicität von anderer und höherer Art, als die römische oder anglikanisch-puseyitische, einen über alle Zeiten und Länder der Christenheit sich erstreckenden innigen Zusammenhang des einen priesterlich-königlichen Volkes Gottes. Wir erkennen aber hierin nicht bloß ein Heilmittel für eine ungesunde, sey es falsch katholische oder falsch protestantische Richtung, sondern auch, hiervon abgesehen, ein Förderungsmittel für das innere und äußere Wachsthum der evangelischen Christenheit, welche sich mehr und mehr ihrer selbst bewußt werden muß als die wahrhaft katholische, und als solche sich auch geltend machen und bethätigen, so daß eine in Bezug auf den Heilsweg evangelische Sinnesart im Bereiche des römischen Kirchenthums an dem unserer Kirche anhaftenden Schein der Nicht-Katholicität, der individuellen Zerrissenheit, der Entfremdung von der einheitlichen Gemeinschaft nicht mehr irre zu werden braucht. Als das wahre Fundament hierfür bietet sich dar unsere wohlverstandene Lehre von der unsichtbaren Kirche. — Nicht weniger aber als zur Förderung gesunder Katholicität und darin beruhender echter Weitherzigkeit soll die Verbesserung des evangelischen Kalenders auch zur sittlich-religiösen Erneuerung mitwirken, die uns so sehr noth thut,

und in dieser Hinsicht besonders greift sie mit ein in das Werk der innern Mission, welches, ob auch hie und da vielleicht überschätzt und nicht in der rechten evangelischen Weise betrieben, doch unstreitig zu den wichtigsten und bedeutungsvollsten Bewegungen und Bestrebungen des christlich-evangelischen Geistes in unseren Tagen gehört.

Daß wir nun in allem diesem den Sinn und die Tendenz der Unternehmung des D. Piper ausgesprochen, und daß seine Arbeit ganz und gar hierauf angelegt ist, können wir mit Freuden bezeugen. Zugleich aber müssen wir auch noch auf eine andere Seite des Unternehmens hinweisen, welche mit der Universalität oder Katholicität zu streiten scheinen könnte, aber bei genauerer Erwägung im schönsten Einklang damit steht. Wir meinen die nationale, die deutsche Tendenz des Werkes. Die deutsche evangelische Kirche ist es vorzugsweise, was ins Auge gefaßt wird; aus ihr, überhaupt aus der deutschen Christenheit, werden großentheils die Wahrheitszeugen genommen, deren Lebensbilder das evangelische Jahrbuch uns vorführt. Man könnte sagen, dieß entspreche der centralen Stellung der deutschen evangelischen Kirche; wir können aber davon absehen und brauchen nur das zu bedenken, daß diese Arbeit zunächst und vorzugsweise für diesen Bereich bestimmt und eben darum der Unternehmer auch in Betreff der Auswahl der Zeugen denselben hauptsächlich zu berücksichtigen berechtigt und verpflichtet ist. Für die Katholicität der christlichen Anschauung überhaupt genügt es, daß Zeugen aller Zeitalter und Länder oder Völker der Christenheit, welche die Entstehung und mannichfaltige Gestaltung des Christenthums in diesen Zeiten, Ländern und Völkern und die hauptsächlichen inneren und äußeren Kämpfe in denselben repräsentiren, vor uns auftreten; für die Universalität der evangelischen Anschauung, daß die hauptsächlichen Vorbereiter, Gründer und Förderer des Reformationswerkes auch in den verschiedenen außerdeutschen Gebieten der evangelischen Chri-

stenheit, so wie ihre bedeutendsten Blutzeugen und die Vertreter der in ihnen vorzugsweise zur Durchbildung gekommenen Seiten des evangelischen Lebens und Strebens dargestellt werden. Und nicht bloß diejenigen Länder, wo die evangelische Kirche Consistenz und Macht gewonnen hat, sondern auch diejenigen, wo sie der List und Gewalt wieder unterlegen ist, werden berücksichtigt, die letzteren natürlich vorzugsweise in ihren Märtyrern; auch nicht bloß die alten Gebiete, sondern auch die neu gewonnenen. Nämlich in ihren Aposteln oder grundlegenden Missionaren treten die entlegensten Regionen als solche auf, die vom evangelischen Glauben in Besitz genommen sind oder auch nur anfangen, in Besitz genommen zu werden, ja selbst solche, auf die derselbe fast nur insofern einen Anspruch sich erworben hat, als ein apostolischer Mann seine edelste Lebenskraft daran gesetzt hat (Persien — Henry Martyr). So läßt der evangelische Kalender das evangelische Christenthum als das wesentlich über die ganze Erde sich ausbreitende und von ihr mehr und mehr Besitz ergreifende oder durch die Aussaat von Märtyrerblut und Aufopferung eines dem Herrn geheiligten Lebens auf ihre verschiedensten Gebiete Anspruch machende erscheinen. Aber nicht nur die einzelnen Gebiete als solche treten hervor, sondern auch ihr Zusammenhang in Bezug auf christlichen und evangelischen Glauben. Im Missionswerk zuvörderst, oder in den Lebensbildern der Apostel der verschiedenen Völkergebiete, sehen wir den Strom des christlichen Glaubens von dem einen zum andern sich ergießen, und dadurch ein besonderes Band der Gemeinschaft zwischen Mutter- und Tochterkirchen geschlungen, eine Gemeinschaft, welche theilweise auch in dem Einflusse der ersteren auf die weitere Entwickelung der letzteren sich offenbart, so wie umgekehrt auch heilsame und bedeutsame Rückwirkungen stattfinden. Diese geben sich namentlich auch im Reformationswerke hier und da kund, und hier knüpfen sich nun aufs Neue solche Bande, und es zeigt sich ein Hin- und

Herströmen der Geisteskräfte oder des erneuerten Glaubenslebens auf eine höchst anziehende und wahrhaft erbauliche Weise. Daß hierdurch der christliche und evangelische Gemeinschaftssinn geweckt, belebt, gestärkt, erweitert werde, das ist unstreitig ein sehr wichtiger Beitrag zur Lösung der kirchlichen Aufgaben unserer Zeit im Bereiche der evangelischen Christenheit. Einen Sinn inniger Pietät gegen die Mutterkirche, die das Bewußtseyn selbständiger Lebensgestaltung und den Eifer für deren Bewahrung nicht ausschließt, und einen, so zu sagen, mütterlichen Sinn für die Tochterkirchen, die schon ins Leben getretenen und die noch im Werden begriffenen, — das mehr und mehr in unserer Mitte zu pflanzen und zu pflegen, das namentlich zunächst in die Kreise unserer Gebildeten einzuführen, von wo aus es dann auch immer mehr in die übrigen Schichten des evangelischen Volkes herabsteigen wird, — das thut uns wahrlich noth; es gehört wesentlich mit zum gesunden Wachsthum und dient zur Ausscheidung mancher krankhafter Ausartungen. Wie aber die Pflege des Gemeinschaftssinnes in Bezug auf alle Gebiete des evangelischen Christenthums durch alle Welttheile hindurch eine wichtige Aufgabe ist, so insbesondere noch die Weckung und Hegung dieses Sinnes innerhalb des evangelischen Deutschlands. Daß, unbeschadet der landeskirchlichen Eigenthümlichkeiten, wie sie sich geschichtlich ausgebildet haben, und unbeschadet der confessionellen Besonderheit in der Fassung der Lehre, in Cultus, Verfassung u. s. w., wir zum Bewußtseyn und zur Bethätigung der Einheit der evangelischen Kirche Deutschlands kommen, dahin zielen höchst beachtenswerthe Bestrebungen, welche theils von den Landeskirchenregierungen selbst, theils von freier Vereinsthätigkeit ausgehen. Daher ist die Frage der Kalenderverbesserung mit Recht in die Besprechungen des Kirchentages aufgenommen worden, und es steht zu hoffen, daß dieses Werk zur Anbahnung des Kirchenbundes ebenso mit beitragen werde, wie das Zu-

standekommen dieses Bundes dazu führen, daß die evangel. Kirche Deutschlands dieses Unternehmen sich völlig aneigne, also daß es aufhöre, ein Privatunternehmen zu seyn. Inzwischen ist es gut, daß dasselbe in so tüchtigen Händen ist, daß ein so besonnener, thätiger und in jeder Hinsicht dafür begabter Mann sich der Sache gewidmet hat und Alles aufbietet, um dieselbe ins Herz des evangelischen Volkes zu bringen, damit sie so, dem Wesen der evangelischen Kirche entsprechend, von innen heraus wachse, durch das Zusammenwirken derer, die ein Herz dafür haben. Darauf ist auch um so sicherer zu rechnen, da es an mancherlei Vorarbeiten und Ansätzen dazu nicht fehlt. Seitdem vornehmlich Neander durch sein Vorbild und seine Ermunterung eine so kräftige Anregung zur kirchengeschichtlichen Monographie gegeben, ist eine ansehnliche Reihe christlicher Lebensbilder aus den verschiedensten Zeiten, theils in wissenschaftlicher, theils in populärer und unmittelbar erbaulicher Weise bearbeitet, ans Licht getreten, sowohl einzeln, als in Sammlungen, und hat eine weite Verbreitung gefunden, woraus erhellt, daß hier ein tiefer liegendes Bedürfniß der Christenheit vorliegt, das seine Befriedigung fordert. Auch sind schon da und dort in verschiedenen Gegenden Deutschlands und in Nordamerika dem alten Namenverzeichniß des Kalenders evangelische Namen beigefügt worden, und der kaiserswerther Kalender hat auch durch seinen geschichtlichen Inhalt jenem Bedürfnisse zu entsprechen angefangen. — Das neu erwachende evangelische Leben hat auch bald — seit dem Jahre 1817 — das Andenken der evangelischen Blutzeugen erneuert, und nach einzelnen Auffrischungen solcher Erinnerung ist bereits eine Sammlung derselben, eine recht gute Bearbeitung eines älteren evangelischen Märtyrerbuches, angelegt a). Was nun hier und da zerstreut

a) Die in Erlangen bei K. Heyder erschienene Schrift: „die heiligen Märtyrer der evangelischen Kirche. Ein Volksbuch für evangelische

ist, einzeln oder in Sammlungen, davon hat das evangelische Jahrbuch eine Auswahl und einen Auszug in neuer, zusammenziehender oder erweiternder Bearbeitung zusammenzustellen, zunächst den christlich-gebildeten Kreisen, welche übrigens nicht bloß die sogenannten gebildeten Stände begreifen, in der Folge aber in ganz populärer Fassung dem ganzen evangelischen Volke. — Gibt Gott Gedeihen, daß in einer Reihe von Jahren in den einzelnen Jahrbüchern alle Tage des Jahres ihr entsprechendes geschichtliches Bild bekommen haben, so kann und soll ein Alles umfassendes Kalenderbuch der evangelischen Christenheit diesen ganzen reichen Schatz von Erinnerung zur Erweckung und Erbauung darreichen. Das ist das Ziel, dem der Verfasser zustrebt.

Die Art und Weise aber, wie die Erneuerung des Kalenders durchgeführt wird, ist folgende. Was von herkömmlichen Namen für das evangelische Volk noch einen Werth und eine Bedeutung hat, ist beibehalten, das Uebrige aber ausgeschieden und an dessen Stelle unter Durchforschung der ganzen Kirchengeschichte eine Reihe von Namen eingeführt, welche dem evangelisch-kirchlichen Interesse entsprechen, hervorragende Zeugen der evangelischen Wahrheit aus den Zeiten vor und seit der Reformation bis an die Grenze der neuesten Zeit, mit Berücksichtigung der verschiedenen Seiten des christlichen Lebens. Für die Ausarbeitung kurzer Biographien, deren Herstellung die Hauptsache ist, hat der Herausg. eine große Zahl von Männern des öffentlichen Vertrauens gewonnen, und zwar aus verschiedenen Landeskirchen und so, daß die Lebensbilder möglichst aus den Landeskirchen hervorgehen, denen die geschilderten Wahrheitszeugen selbst angehört haben, so daß auch in dieser Beziehung das Ganze als Werk nationaler kirchlicher Einigung

Christen, von Bolkert und Brock", wovon dem Ref. zwei Hefte, 1845 erschienen, vorliegen.

sich darstellen soll. — Die sämmtlichen Namen des verbesserten Kalenders aber sollen ein die ganze Kirchengeschichte umfassendes System bilden, da wir, die wir die große, lange Geschichte der Zeugen hinter uns haben, hierin anders stehen, als die alte Christenheit, die eben nur einzelne glänzende Namen herausgreifen konnte.

So stellt nun der evangelische Kalender, indem er, von der heiligen Geschichte und den biblischen, vornehmlich neutestamentlichen Zeugen ausgehend, alle Zeitalter der Christenheit durchläuft, die allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, vor Augen, zur Erbauung des evangelischen Volkes, insbesondere auch in seinem Familienleben, indem die Namengebung, an die so manche Anregung und Mahnung sich anknüpft, wieder zu ihrer wahren Bedeutung gelangen kann, wenn mit den Kalendernamen das Bild der christlichen Persönlichkeiten im Bewußtseyn des Volkes mehr und mehr lebendig wird. —

Von dem Werke selbst liegen uns nun bereits vier Jahrgänge vor. Wie es sich Eingang verschafft hat, kann daraus ersehen werden, daß vom 1. Jahrgang (1850) eine 2te Auflage nöthig geworden ist, welche als eine verbesserte sich ankündigt (was vornehmlich auf höhere Correctheit und Faßlichkeit der Darstellung sich bezieht) und am Schlusse noch ein Register über die vier Jahrgänge gibt: 1) ein Verzeichniß der Mitarbeiter und ihrer Beiträge, 2) ein Verzeichniß der Aufsätze, 3) ein Verzeichniß der Kunstbeilagen (theils Karten, theils biblische und kirchengeschichtliche Bilder, theils sinnbildliche Darstellungen). — Unter den Mitarbeitern sind viele wohlbekannte Namen. Wir nennen beispielsweise: Ahlfeld, Fr. Arndt, Barth, Bitzius (Jer. Gotthelf), Göschel, v. Grüneisen, Hagenbach, Harms, Hase, Heubner, Hundeshagen, Krummacher, Lange, Liebner, Möller (in Magdeburg), Neander, Nitzsch, Ritter (Geograph), Rudloff, Sack, Schmieder, Schwab, Tholuck, Ullmann.

Sehen wir nun diesen ersten Jahrgang etwas näher

an, was er uns bietet. Die Vorrede zur ersten Auflage spricht den Zweck schön und klar aus: „Es sollen nächst dem Worte Gottes, wie es seit der Reformation Eigenthum des christlichen Volkes evangelischen Bekenntnisses geworden ist, demselben auch die Thaten des Herrn in der Geschichte der Kirche, die Erweisungen seines Geistes in den von ihm gesendeten und erleuchteten Zeugen durch die ganze Reihenfolge seit dem ersten Pfingstfeste angeeignet werden, — eine alte Schuld der protestantischen Wissenschaft, deren höchste Aufgabe ist, ihre Früchte für das Volk reifen zu lassen." — Daran schließt sich der wohl zu beachtende Wink, daß diese Mittheilungen auch den Dienern am göttlichen Worte Veranlassung geben möchten, jene Erinnerungen, welche, auf dem Grunde des Evangeliums ruhend, dasselbe bis an die Gegenwart fortsetzen, mehr, als gewöhnlich geschehe, in den Unterricht und die Predigt zu verweben, — nicht als Ziel der Andacht, aber als Mittel der Erbauung. — Die personbildende Kraft des göttlichen Wortes erweise sich ja am mächtigsten, wo es von durchgebildeter christlicher Persönlichkeit getragen und in derselben angeschaut werde. — Weiterhin wird, wie auch oben schon angedeutet worden, die Aufstellung eines evangelischen Kalenders als ein Friedenswerk in Bezug auf die katholische Kirche dargethan, „theils insofern, als nicht wenige Personen darin verzeichnet seyen, welche beiden Kirchen für Säulen gelten, deren Betrachtung also den gemeinsamen Ursprung ins Bewußtseyn rufen kann, theils insofern, als die Namen von Zeugen, welche Kampf- und Leidenszeiten der evangelischen Kirche vergegenwärtigen, auf unserer Seite nur darin bestärken, wie den eigenen Glauben in gutem Gewissen zu bewahren, so auch die Gewissensfreiheit der Andersglaubenden zu ehren, auf beiden Seiten aber als eine starke Warnung ertönen." — Hiermit ist zu vergleichen, was in der Einleitung S. 8. gesagt wird: „Es sind alle die Namen des christlichen Alterthums, wie des

Mittelalters beibehalten, deren Inhaber als Glieder der allgemeinen christlichen Kirche in Leben und Lehre für den Herrn ein Zeugniß abgelegt haben, das auch unsere Kirche dankbar anerkennt. Das sind die Namen, welche der evangelischen Kirche mit der römisch-katholischen gemeinsam angehören und das christliche Band beider Religionsparteien knüpfen a). Dazu kommt eine Anzahl neuer Namen von protestantischer Bedeutung aus der Zeit vor der Reformation, insbesondere „der Reformatoren vor der Reformation", sodann die Namen der Lehrer unserer Kirche, sowie ihrer Blutzeugen. Alle diese Namen, die zwar von der römisch-katholischen Kirche uns trennen, bezeichnen das Band, welches die evangelischen Kirchen unter einander verknüpft." — Hierbei sind die verschiedenen Confessionen berücksichtigt, „nicht um den Unterschied der Bekenntnisse zu verwischen, sondern in der Ueberzeugung, daß über die gegenseitige Anerkennung ihrer großen Wahrheitszeugen in diesen Confessionen kein Streit ist, da vielmehr eine jede, über das Menschliche in dem Lehrtypus der andern hinausblickend, das göttliche Licht und Leben in deren hervorragenden Zeugen sich aneignen wird, die unserer ganzen Kirche zum Segen gesetzt sind." Beide sollen auch darin zu ihrem vollen Rechte kommen, daß, wo in den Personen die confessionellen Gegensätze besonders ausgeprägt sind, deren Leben von Angehörigen ihres Bekenntnisses bearbeitet wird (Vorrede zur 2ten Aufl. S. X. u. XI.). — Die Einleitung (S. 1—12.) bespricht zuvörderst die Verbesserung des Kalenders (S. 1—9.) und geht aus von einer Uebersicht der Geschichte des Kalenders in kirchlicher Hinsicht sowohl vor als nach

a) Uebrigens soll die Abfassung aller Lebensbilder durch Evangelische und vom evangelischen Standpuncte, der auch der Standpunct objectiver Geschichtsbetrachtung ist, geschehen (s. Vorrede zur 2ten Auflage S. X. u. XI.).

der Reformation, woran sich die Möglichkeit der Wiederaufnahme seiner kirchlichen Bedeutung anschließt; darauf Nachweisung des Bedürfnisses und der Verpflichtung dazu, unter Hinweisung auf die altchristlichen und reformatorischen Vorgänge, Vorschriften und Aufmunterungen (auch in Kirchenordnungen); endlich Darlegung der Art und Weise der nothwendig gewordenen durchgreifenden Umgestaltung (s. oben); sodann die Lebensbilder, welche bestimmt sind für den Kern des Volkes, den christlich-gebildeten Bürger und Bauersmann (christliche Erfahrung Voraussetzung des Verständnisses), möglichst kurz, damit das Bild in seinen Hauptzügen leicht erfaßt und festgehalten werde, populär, aber aus den Quellen geschöpft, aus geschichtlicher Forschung und einer zusammenhängenden Ueberzeugung hervorgegangen. — Hierauf folgt ein Verzeichniß derjenigen Kalendernamen, welche noch im bürgerlichen Leben zur Bezeichnung der Epochen der Feldarbeit, von Jahrmärkten und Terminen im Gebrauche sind. Endlich, mit Voranstellung der Elemente der Zeit- und Festrechnung, der verbesserte evangelische Kalender für das Jahr 1850, nebst Erklärung seiner Namen, durch welche dieselben nach Ort und Zeit näher kenntlich gemacht und zugleich durch eine geographisch und chronologisch geordnete Uebersicht der Namen der Zusammenhang des Ganzen vor Augen gestellt wird. — Zu bemerken ist noch, daß das Datum eines Namens nach alter Regel der Todestag der Person ist; wo dieß wegen Collisionen oder aus anderen Gründen nicht angeht, ein anderer bedeutender Tag im Leben derselben. Die 28 Lebensbilder sind theils neutestamentliche: Matthäus, Markus (von J. P. Lange), Pauli Bekehrung und Pauli Leben und Leiden (von A. Neander), Titus und Timotheus (von F. Ranke in Berlin); theils altkirchliche: Laurentius (von Fr. W. Krummacher); theils mittelalterliche: Gallus (von Rothmund im Canton St. Gallen), Lambert (von Köpke in Berlin), Anschar (von Thomsen in Kiel), Ulrich und Con-

rad (von Köpke), Hugo von St. Victor (von Liebner), Thomas von Aquino (von A. Neander); theils reformatorische: Joh. von Staupitz (von Ullmann), Martin Luther (von Heubner), Zwingli (von Fröhlich in Aarau), Joh. Chastellain (von Fournier in Berlin), Philippina Graveron (von Henry), Joh. Hooper und Th. Cramner (von Becker in Königsberg), Christoph von Württemberg (von Schwab), Joh. Brenz (von J. Hartmann); theils endlich nachreformatorische: Joh. Arndt (von Fr. Arndt), Joh. Keppler (von Grüneisen), Luise Henriette von Brandenburg (von Göschel), Ernst der Fromme (von Schmieder), Elisabeth Frey (von H. Merz).

Der zweite Jahrgang bringt nun eigentlich erst den Kalender selbst, auch mit den astronomischen Zugaben, überhaupt mit der herkömmlichen Ausstattung für den bürgerlichen, kirchlichen und Hausgebrauch. Neben dem verbesserten evangelischen Kalender stehen die bisherigen Namen als „alte evangelische Kalender", aus protestantischen Kalendern von ganz Deutschland im Durchschnitt abgeleitet, worüber in der Einleitung, S. 33 ff. nähere Auskunft gegeben ist. Auch sind die Namen der Sonntage und darüber die herkömmlichen Perikopen angegeben. Der verbesserte Kalender ist nach einer anfänglichen Revision im Jahre 1850 unverändert geblieben und soll es bleiben, so lange es Privatunternehmen bleibt. — Im Sinne der gemeinnützigen Belehrungen anderer Kalender sind vermischte Aufsätze hinzugekommen: Erläuterungen der Finsternisse an der Mond- und Sonnenfinsterniß des Jahres 1851 (dabei eine Zeichnung und eine Karte von Deutschland) und der Mosaiken in der alten Peterskirche (dazu eine Abbildung); diese vom Herausgeber, jene, wie auch einige astronomische Tafeln hinter dem Kalender, von D. Galle (an der Sternwarte in Berlin). Die Einleitung (vom Herausgeber) beschäftigt sich: 1) mit dem verbesserten, 2) mit dem alten evangelischen Kalender, 3) mit den astronomi-

schen Angaben, 4) mit den Lebensbildern, 5) mit den Kunstbeilagen, und gibt das Nöthige zur Erläuterung und Orientirung. Die 28 Lebensbilder sind: von Neander Johannes der Täufer und Melanchthon; F. W. Krummacher: Maria, und Martha und Agnes; Merz: Stephanus; Lange: Lukas; Ahlfeld: Zerstörung Jerusalems; Göschel: Christiana (eine christliche Magd unbekannten Namens, Bekehrerin von Iberien); Ullmann: Nonna; Pischon: die 80 Märtyrer unter Valens; Köpke: Karl d. Gr. und Widukind (Wittekind); Lübker: Rhabanus Maurus; Möller: Norbert; Schmieder: Petrus Waldus und P. Eber; Bitzius: Niklaus v. d. Flue; Wiesmann: Adolph Clarenbach und P. Fleisteden; Hundeshagen: augsburg. Confessions-Uebergabe und augsburg. Religionsfriede; Hagenbach: Oekolampadius; Becker: G. Wishart; Henry: Anna du Bourg; Schwab: Maria Andreä (J. V. Andreä's Mutter); Grüneisen: J. V. Andreä; Pelt: G. Calixt; Tholuck: A. H. Francke (mit Abbildung); Burk: J. A. Bengel. — Hier begegnen uns auch Gedächtnißtage von Collectiv-Personen und von großen kirchlichen Begebenheiten.

Der dritte Jahrgang bietet drei vermischte Aufsätze: 1) aus der biblischen Theologie und altchristlichen Ikonographie: Christus der gute Hirte, vom Herausgeber; 2) und 3) aus der biblischen Geographie: der Ararat und die Sündfluth, von K. Koch in Berlin, und: die sinaitische Halbinsel und die Wege des Volkes Israel zum Sinai (mit einer Karte), von dem großen Geographen Ritter. — Hieran schließt sich das erste Lebensbild an: Moses (mit Abbildung), von Maurer. Die übrigen 23 Lebensbilder sind: von Hagenbach Clemens von Rom; Lechler (in Waiblingen): Symeon; Semisch: Justin der Märtyrer; Ad. Monod: Photinus und Blandina; Ullmann: Gregor von Nazianz; Bindemann: Monica; Lübker: Alcuin; Rösche: Liudger; Köpke: Otto d. Gr. und Adelheid; Wiesmann: Heribert; Gordes: Bernward (mit Ab-

bildung); Faye (Norweger): Olaf der Heilige; Lengerich: Otto, Apostel der Pommern; Haupt: Hildegard; Harms: Heinrich von Zütphen; Orelli: Margar. Blaarer; Füßli: Heinrich Bullinger; v. Rudloff: Jak. Guthrie; Kohlmann: Joachim Neander; Schmieder; Veit L. v. Seckendorf; Nitzsch: Barth. Ziegenbalg (mit Abbild.); Grüneisen: Joh. Jak. Moser.

Im vierten Jahrgang ist im Monatskalender die Angabe der Buß- und Bettage aus den protestantischen Landeskirchen von Deutschland, so wie aus der Schweiz hinzugekommen, so weit sich dieselben ermitteln ließen. Die Vorrede spricht sich darüber aus, daß im J. 1853 Osterfest und Charfreitag nach uralter Annahme auf die Monatstage fallen, an denen der Herr gekreuzigt und auferstanden ist, — was kritisch nicht haltbar sey, aber doch symbolischen Werth habe. — Die vermischten Aufsätze sollen fortan theils Darstellungen der vornehmsten Glaubenslehren mit Rücksicht auf ihre Ausprägung in der Kunst, theils Erläuterungen zum Kirchenjahr und zu den heiligen Zeiten überhaupt mittheilen. Gegenstand des ersten in diesem Jahrgange ist Christus der Weltrichter — nach Anleitung der heiligen Schrift und mit Rücksicht auf die Kunstvorstellungen in der christlichen Kirche dargestellt; der zweite handelt von dem Buß- und Bettage in den deutschen protestantischen Kirchen — beide vom Herausgeber. — Die Lebensbilder (26), denen ein Verzeichniß der Namen des verbesserten evangelischen Kalenders in alphabetischer Ordnung vorangeht, sind: von Krummacher Simeon und Hanna; Göschel: Flavia Domitilla; Schmieder: Alexander (Bischof von Jerus.); Wiese: Cyprianus; Pelt: Paulus (der Einsiedler); Köpke: Fritigild (markomann. Königin) und Raimund Palmaris; Röhrich: Odilia (mit Abbild.) und Kath. Zell; Neander: Bernhard (das Letzte von Neander); Kling: Berthold (Franziskaner des 13. Jahrh.); Schmidt: Joh. Tauler; Ullmann: von Goch; Barth: Eberhard im Bart; Hase: Savona-

rola; Trechsel: Berthold Haller; Vogt: J. Bugenhagen (mit Abbild.); Pestalozzi: P. Martyr Vermili; Henry: Calvin; v. Rudloff: Hugo M' Kail; Pischon: C. Schade; Nitzsch: Thomas von Western; Koch (in Heilbronn): Ph. Fr. Hiller; Auberlen: Oetinger; Sack: Joh. Wesley. — Bereits liegt ein Reichthum vielfach anregender und erbaulicher Lebensbilder vor, in Inhalt und Darstellungsweise ein Erweis des in mannichfaltigen Gaben sich offenbarenden Geistes, der aber in allen der eine und selbige ist. Man möchte vielleicht Manches anders, kürzer oder ausführlicher, faßlicher, anschaulicher, bündiger u. s. w., wünschen, aber es ist hier nicht der Ort zu solcher Kritik im Einzelnen; vielmehr freuen wir uns billig dessen und nehmen mit Dank entgegen, was hier in schöner Fülle dargeboten wird, großentheils goldene Aepfel in silbernen Schalen.

Möge unter dem gnädigen Beistand des Herrn dieses Werk ferner fröhlich gedeihen zu seinem Lobe und zur Förderung seines Reiches unter uns!

Es bleibt uns nun noch übrig, von dem seit dem J. 1851 herauskommenden, zuvor in Verbindung mit dem königl. preuß. Staats-Handbuch erschienenen, seit 1853 auch mittelst Separatabdrucks in den Buchhandel kommenden „vergleichenden Kalender" kurzen Bericht zu erstatten. Nach dem Vorbericht ging die Anregung dazu unmittelbar von des Königs von Preußen Majestät aus, auf dessen Befehl auch seit dem J. 1852 in einer besondern Rubrik die astronomischen Angaben, so wie zu den sonn- und festtäglichen Perikopen die Introitus, und im J. 1853 in der Rubrik des griechischen Kalenders die abweichenden Namen des russischen Kalenders aufgenommen sind. Zur Bearbeitung des vergleichenden Kirchenkalenders sind durch ministerielle Fürsorge (1845 u. 1846) sowohl die meisten inländischen Kalender herbeigeschafft worden, als auch die auswärtigen, deutsche und europäische, ja auch aus Syrien,

Aegypten, Brasilien und Nordamerika, darunter manches Handschriftliche.

Die Einrichtung, welche in der Einleitung (S. 9—50.) erläutert wird, ist nun folgende. Die vier Abtheilungen: astronomischer, Kirchengeschichts-, Hof- und Staatskalender, nehmen für jedes Datum zwei Seiten in zwölf Columnen ein. Auf der ersten Seite enthalten die zwei ersten Columnen Wochentag und Datum, die dritte den deutschen Kalender mit den Namen der verschiedenen Kalender, so daß die der katholischen durch gewöhnliche lateinische, die der protestantischen durch deutsche, die gemeinschaftlichen durch lateinische Cursivschrift angezeigt sind, die häufiger vorkommenden, die Hauptnamen der Tage, voranstehen; die eigenthümlichen des verbesserten evangelischen Kalenders folgen in einer besondern Columne mit der Ueberschrift: „Aus der evangelischen Kirche". Die fünfte Columne enthält das julianische Datum, die sechste die Namen des griechischen Kalenders; die erste der zweiten Seite wieder das Datum (wie die zweite der ersten), die zweite und dritte die Zeit des Sonnen-Auf- und Unterganges, die vierte den Auf- und Untergang des Mondes (Abends oder Nachts), die fünfte den Geschichts-, die sechste den Hof- und Staatskalender. Den astronomischen Angaben — auch Jahreszeiten und Finsternisse, die dem Kalender vorangeschickt sind — liegt die geographische Länge und Breite, so wie die mittlere Zeit von Berlin zu Grunde. Im Geschichtskalender wird an die Personen und Ereignisse vor Allem der vaterländischen Geschichte erinnert, die unserem Volke nicht aus dem Gedächtniß schwinden sollen, woran sich in dem Hofkalender das Verzeichniß der Fest- und Gedächtnißtage des (preuß.) königlichen Hauses anschließt. Sehr schätzbar sind im zweiten Abschnitt der Einleitung (S. 18 ff.) die Erläuterungen zum Geschichtskalender: I) Ursprung und Litteratur der Geschichtskalender (die Anfänge im höhern christlichen Alterthum, im Zusammenhang mit dem Fest-

kalender und im Anschluß an den heidnisch-römischen; die selbständige Ausführung seit der Reformationszeit); II) Construction des Geschichtskalenders; III) Annalen des Geschichtskalenders; IV) Zugang zum Geschichtskalender (neueste Ereignisse).

Wir verweisen hier auf die Schrift selbst, da nähere Mittheilungen zu weit führen würden, und schließen mit dem wohlbegründeten Zeugniß, daß der Herausgeber für seinen treuen Fleiß und seine mühevolle Arbeit großen Dank sich verdient hat, und mit dem Wunsch und der Hoffnung, daß ihm der schönste Lohn, das völlige Gelingen und Hinausführen des immer mehr in seiner Wichtigkeit sich erweisenden Unternehmens, vergönnt seyn möge.

Kling.

3.

Das evangelische Kirchenjahr, zur Begründung eines unbeschränkten Schriftgebrauchs im öffentlichen Gottesdienste in sämmtlichen Perikopen des neuen Testamentes dargestellt von D. Reinhold Bobertag. Nebst einer vergleichenden Uebersicht der gebräuchlichsten Perikopenordnungen. Breslau, Ferdinand Hirt's Verlag. 1853. Erster Theil, S. 1—224. Zweiter Theil, S. 1—567.

Man kann guten Muth zu eingehender Beschäftigung mit der Angelegenheit der kirchlichen Perikopen fassen, wenn man sieht, wie dieselbe im Stande ist, Werke von dem Umfange und der ausgezeichneten wissenschaftlichen Haltung, wie das vorliegende, hervorzubringen. Wir besitzen in ihm das Ergebniß gründlicher Studien, welche der mit ungewöhnlichem Scharfsinn und warmer Liebe zum Schriftwort ausgerüstete Verfasser durch fast zwei Jahrzehnte fortgesetzt hat, in denen er Ruhe gefunden zur Zeit äußerer

Bedrängnisse, und die er nun mit der Hoffnung, der Kirche einen zur Befriedigung wesentlicher Bedürfnisse nöthigen Dienst erweisen zu können, auf ihrem Altare niederlegt.

Der Verfasser betrachtet es als eine Aufgabe seines Lebens, der Kirche zu einer ihrer Idee entsprechenden Auswahl und Anordnung der Stellen der heiligen Schrift, die bei Verkündigung des Heils im Gemeindegottesdienst anzuwenden sind, zu verhelfen. In diesem Sinne hat er bereits vor einigen Jahren einen lesenswerthen Aufsatz in der darmstädter allgem. Kirchenzeitung veröffentlicht, worin er gegen die Beschränkung des kirchlichen Schriftgebrauches auf das herkömmliche Perikopensystem kräftig ankämpft (vergl. Jahrgang 1851. Nr. 689 ꝛc.); in diesem hat er, wie schon der Titel sagt, „zur Begründung eines unbeschränkten Schriftgebrauchs" die vorliegende umfangreiche Arbeit geschrieben. „Weil die evangelische Kirche", sagt er in der Vorrede, „nur dadurch bestehen kann, daß Christus in ihren Gliedern eine Gestalt gewinnt, so erschien es mir als ein Hinderniß ihres Wachsthums und Gedeihens, daß nach den herkömmlichen Perikopen nur einzelne zerstreute Züge des heiligen Bildes des Erlösers verkündigt, und als eine Bedingung ihrer höheren Entwickelung, daß den Gemeinden auch die tieferen und umfassenderen Blicke in dasselbe eröffnet werden, welche die längeren Reden im johanneischen Evangelium darbieten. Weil die evangelische Kirche alle ihre Glieder als zur Erkenntniß der ganzen Wahrheit fähig und berufen ansieht und die allgemeine Verständlichkeit derselben behauptet, so erschien es mir als eine nothwendige Bedingung ihres Gedeihens, daß die Zugänglichkeit der heiligen Urkunden des christlichen Glaubens, für deren äußere Verwirklichung die Bibelgesellschaften mit so großer Thätigkeit sorgen, wenigstens in den Stunden gemeinsamer Anbetung innerlich verwirklicht werde, und daß die Gemeinden in diesen Stunden nicht mehr unter Bruchstücken des neuen Testamentes aufgehalten werden, welche, wenn gleich an sich ehrwürdig und

heilig, wie das Ganze, dem sie entnommen sind, doch nicht vom Standpuncte des evangelischen Glaubens aus gefunden, sondern von den Reformatoren aufgenommen worden sind, ohne von allen Beziehungen auf Meinungen und Gebräuche der römischen Kirche gereinigt worden zu seyn. Es erschien mir als das erste und dringendste Bedürfniß der evangelischen Kirche, daß das in dieser Hinsicht Versäumte nachgeholt, daß dieser Mangel ergänzt werde, daß die Gemeinden aus dem Heiligen jener Bruchstücke endlich eingeführt werden in das Allerheiligste des ganzen Baues der Schrift, und daß der Vorhang abgethan werde, der beim fortgesetzten Gebrauch der herkömmlichen Perikopen den Gemeinden den Blick auf jenes Ganze entzieht und sie das helle Licht des Evangeliums nur an einzelnen durchbrochenen Stellen schauen läßt." Wer sich von solchen Motiven getrieben weiß und solche Ziele verfolgt, der erweist sich ohne Zweifel als ganz vorzüglich befähigt zum Werke des Ausbaues der Kirche, und dessen Gabe verdient hohe Achtung, gesetzt auch, daß wir mit seinen Ansichten nicht überall übereinzustimmen vermöchten, ja daß wir selbst an bedeutenden Puncten von ihm abzuweichen Namens derselben Gemeinde, für die er arbeitet, verpflichtet wären.

Dieß tritt allerdings gleich in Bezug auf den ersten Theil des Werkes ein.

Mit Recht beginnt der Verfasser dasselbe mit einer Darstellung des Kirchenjahres, d. i., wie er definirt, der Reihe der allgemeinen, unter sich zusammenhängenden, im Wesentlichen jährlich wiederkehrenden christlichen Gottesdienste. Denn diese sind ja die Träger der auszuwählenden Perikopen, und darum müßte selbst in dem Falle, daß ihr Unterschied unter einander ein nicht charakteristischer und der Zusammenhang, in dem sie stehen, nur der äußerliche der bloßen Aufeinanderfolge wäre, vor aller Auswahl schon um ihrer Zahl willen von ihnen die Rede seyn.

Auch ist er weit davon entfernt, den kirchlichen Gottes-

diensten eine solche farblose Einerleiheit zuzuschreiben; vielmehr ist ihm ihre Reihe ein organisches Ganzes, dessen einzelne Theile charaktervolle Unterschiede haben und gewisse, gegen einander in schönem Contrast stehende Gruppen bilden.

Allein von welchem Standpuncte aus betrachtet er sie? Von einem Standpuncte fremdartiger Abstraction.

Sogleich in Bezug auf den Unterschied zwischen Festen und gewöhnlichen Gottesdiensten zeigt sich dieß. Nicht von dem Factum geht er aus, wonach es neben den Sonntagen Tage besonderer Erinnerung gibt, sondern von einer Bemerkung, die den ganzen Unterschied in den Bereich des Subjectiven schiebt; er sagt: „Die Gottesdienste beruhen zum Theil auf stärker erregten Gemüthszuständen und sind festlich, zum Theil auf schwächer erregten und sind nicht festlich.“ Sofort tritt ihm, worauf er von da übergeht, die Zweitheiligkeit des Kirchenjahres, der voranschreitende Lauf der Gottesdienste von Advent bis Pfingsten, der rückgängige von Pfingsten bis Advent, nicht mit concreter Bestimmtheit vor die Augen, sondern wieder geht er von der Verschiedenheit der Gemüthszustände aus, auf denen die Gottesdienste des Kirchenjahres beruhen: zum Theil seyen dieß solche, in welchen das Bewußtseyn der Sünde und der Gnade, zum Theil solche, in welchen das Bewußtseyn der Welt überwiege, und demgemäß bilden sie zwei in ihrem Umfange fast gleiche Theile oder zwei Hälften des Kirchenjahres.

Ist, wenn das objectiv Vorhandene auf diese Weise in den Rahmen subjectiver Anschauung geschlagen wird, nicht die größte Gefahr einer falschen Deutung seines Inhaltes da?

Doch folgen wir dem Verfasser ins Einzelne nach.

Zunächst sieht er das Eigenthümliche der Gottesdienste der „Advents- und Weihnachtszeit“, welche er in eine Reihe zusammenfaßt, darin, daß sie auf Gemüthszu-

ständen beruhen, in welchen das Bewußtseyn der Sünde überwiegend angeregt sey, einerseits durch die Erinnerung an den Zustand der ganzen Menschheit vor Christo, andererseits durch die Vorstellung jedes Einzelnen von seinem Leben ohne Christum; doch überwiege in dem ersten Momente dieser Reihe, dem ersten Adventsonntage, sofern er den Anfang des Kirchenjahres bezeichne, so wie in dem letzten, dem Weihnachtsfeste, als au dem Feste der Geburt Christi, das Bewußtseyn der Gnade.

In der Epiphanienzeit herrschen nach ihm Gemüthszustände, welche durch die Momente des freien Lebens und Wirkens Christi bestimmt sind. Als solche nennt er an einer spätern Stelle seines Werkes, die wir des deutlichen Ueberblicks wegen hierher ziehen, die Momente des frühesten, noch bewußtlosen Lebens Christi, ferner seines spätern, aber dem Wirken für das Reich Gottes noch vorangehenden Lebens, hierauf das Moment der ersten Jüngerberufung, dann die Momente seines weitern Wirkens, erstens, wie dasselbe sich vorbereitet, darauf, wie es sich durch Wort und That, theils gegenüber den Kreisen des Volks, theils in Bezug auf die berufenen Jünger, bis zur Verkündigung seiner Leiden entfaltet hat.

Die Gottesdienste der Passions- und Osterzeit beruhen nach ihm auf Gemüthszuständen, welche durch die Momente des Leidens Christi, und zwar sowohl im Zustande seiner äußern Freiheit, als seines äußern Gebundenseyns, durch seinen Tod und seine Auferstehung bestimmt sind.

Die der Pfingstzeit auf solchen, in denen die Macht und Herrlichkeit des nach seiner Auferstehung in seiner sichtbaren Erscheinung, wie in seiner unsichtbaren geistigen Wirksamkeit über Leiden erhabenen und herrschenden Erlösers bestimmend hervortritt.

Von der zweiten Hälfte des Kirchenjahres erkennt er an, daß der Unterschied ihrer einzelnen Abschnitte

von einander äußerlich weniger ausgebildet sey, als der Unterschied dieser vier Reihen der ersten Hälfte, doch sey er durch die Analogie der letzteren, so wie durch die bestimmtere Gestalt, welche der Schluß der zweiten Hälfte bereits gewonnen, so vorgebildet, daß sein bestimmteres Hervortreten als nächste Aufgabe der Entwickelung des Kirchenjahres angesehen werden müsse. Seinerseits hat er davon die Anschauung, daß sich dieselben durch den Theil der Welt von einander unterscheiden, der in ihren Gottesdiensten als bestimmendes Moment auftrete: in den Gottesdiensten der ersten Reihe herrsche das Bewußtseyn des persönlichen Daseyns des Einzelnen in seiner Abhängigkeit von Christo (Leben in Christo, Ursprung des neuen Lebens, Fortdauer, Vollendung desselben); in denen der zweiten das Bewußtseyn vom Verhältniß des Christen zur Natur (Leiden dieser Zeit, Erwerb zeitlicher Güter, Genuß derselben); in denen der dritten das Bewußtseyn vom Verhältniß des Christen zur Menschheit überhaupt und zu den menschlichen Gemeinschaften insbesondere (Verhältniß des Christen zu bösen Menschen, zu Feinden und Gegnern, zu leiblich Leidenden und Dürftigen, zur Gemeinschaft des Lebens im Staate, im Hause, zur Gemeinschaft der Familie, der Ehe); in denen der vierten das Bewußtseyn von der Kirche oder der Gemeinschaft des Geistes (Entstehung der Kirche, Lehre, Gottesdienst, Amt der Vorsteher und Lehrer der Kirche, Gemeinschaft des evangelischen Bekenntnisses, gegenseitiges Verhältniß der Mitglieder einer Kirchengemeinde, gegenseitige Wirksamkeit aller Christen zur Belebung und Befestigung des Glaubens, Wirksamkeit der Christen auf Ungläubige zur Verbreitung des Glaubens unter denselben, das allgemeine Gericht und Vollendung der Gemeinschaft des Geistes).

Außer diesen, die beiden Hälften des Kirchenjahres gleichmäßig durchziehenden acht Reihen sey durch Neujahr und Erntefest der Anfangs- und der Endpunct einer neun-

ten, noch in der Entwickelung begriffenen Reihe von Gottesdiensten bezeichnet, welche auf Gemüthszuständen beruhen, in denen die fördernden und belebenden Eindrücke der Natur bestimmend wirken. Dagegen können Gottesdienste am Epiphanienfeste, am Bußtage, am Feste Trinitatis und die an Engel-, Marien- und Apostelstagen, weil sie entweder auf keinem bestimmten oder auf gar keinem oder auf einem unprotestantischen Gemüthszustande beruhen, im evangelischen Gottesdienste eine Stelle nicht mehr finden. So weit die Anschauungen des Verfassers vom Kirchenjahr.

Können wir uns durch diese Entwickelung befriedigt finden?

Zuerst erhellt kein Grund, warum wir mit dem Verf. den einfach sich darbietenden Weg der Betrachtung des Gegebenen bei Seite liegen lassen und die Feste und Zeiten des Kirchenjahres nicht sofort in ihrer historischen Bedeutung auffassen sollen.

Und wollen wir mit dem Verfasser einen andern Weg einschlagen, können wir da die verschiedenen Gemüthszustände zum Ausgangspuncte nehmen? Was ist denn das Frühere, die Gemüthszustände oder die Tage und Feste? Müssen wir nicht, anstatt zu sagen, daß die letzteren auf Gemüthszuständen beruhen, vielmehr behaupten, daß diese durch jene bedingt werden?

Was haben wir ferner damit gewonnen, daß wir das Besondere unter allgemeine Gesichtspuncte stellen, wenn wir doch, wie es dem Verfasser geschieht, gleich beim ersten Schritt eine Ausnahme statuiren müssen?

Endlich wird der Gegensatz der Sünde und Gnade auf der einen, der Welt auf der andern Seite nicht die Kategorie seyn, unter welche sich das Verhältniß der ersten Hälfte des Kirchenjahres zur zweiten bringen läßt. Wenn der Verfasser doch selbst sagt, daß in dieser letztern diejenigen Gottesdienste ihren Platz haben, in denen das Bewußtseyn des Einzelnen von seiner Abhängigkeit von Christo

oder das von der Kirche als der Gemeinschaft des Geistes herrsche, daß in jenen die Momente des Lebens in Christo, seines Ursprunges, seiner Fortdauer und seiner Vollendung, in diesen die Momente der Entstehung der Kirche, der Lehre, des Gottesdienstes, des Amtes u. s. f. hervortreten, wo ist da das Element der Welt? Durch die Gottesdienste der ersten Jahreshälfte ist die Gemeinde ja bereits auf den Boden der Gnade gehoben, und diese Betrachtung kann in der zweiten nicht wieder verlassen, sondern muß nun praktisch ausgebeutet werden. Viel treffender ist die in neuerer Zeit aufgekommene, durch gewisse Eigenthümlichkeiten des herkömmlichen Perikopensystems veranlaßte, von so bedeutenden Liturgikern wie Nitzsch und Strauß selbständig angeeignete und dadurch bekräftigte Bezeichnung, daß die Gottesdienste der ersten Hälfte von den Thatsachen des Heils, von der Erscheinung und dem Werke Christi, die der zweiten von der Aneignung dieser Thatsachen durch den Glauben, von der Bewährung des Glaubens im Leiden und Thun, von der Gemeinschaft der Christen und der Vollendung der Kirche handeln, genug, daß dort die Betrachtung der Gründung des Heils durch Christum, hier die des Lebens, in welchem dieses Heil sich darstellt, das überwiegend Vorherrschende sey.

Doch möge dieß seyn! Dem Verfasser ist nicht die Darstellung des Kirchenjahres, sondern die Begründung einer neuen Schriftlesung das hauptsächliche Anliegen. Ihr hat er bei Weitem den größten Theil seines Werkes gewidmet. Auf sie hat er eine Zeit seines Lebens, eine Aufmerksamkeit und eine Sorgfalt gewendet, wie, man darf kühn sagen, kein einziger aller bisherigen Liturgiker darauf gewendet zu haben sich rühmen kann.

Die Herstellung einer gegen alle Vorwürfe stichhaltigen Schriftlesung steht ihm als etwas so Bedeutendes vor der Seele, daß er sich, ehe er daran geht, die einzelnen Tage und Feste mit biblischen Abschnitten zu versehen, Grund-

sätze bildet, die ihn bei diesem Geschäfte leiten sollen. Wenn irgendwo, so haben wir ihm hier mit Aufmerksamkeit zu folgen.

Indem er davon ausgeht, daß die auszuwählenden Stücke als allgemeine Predigttexte gelten sollen, stellt er als ersten Grundsatz auf, daß nur diejenigen Abschnitte unter die Perikopen aufgenommen werden können, welche einen sichern Ausdruck für den wesentlichen Inhalt christlicher Gemüthszustände enthalten, und daß demgemäß alle die ausgeschlossen werden müssen, welche entweder eine sichere Feststellung ihres ursprünglichen Wortlautes oder eine sichere Auslegung desselben nicht gestatten, oder endlich in der kirchlichen Uebersetzung unrichtig übertragen worden sind.

Als zweiter Grundsatz erscheint, daß nur Abschnitte von pathetischer, paränetischer, didaktisch-populärer, historischer und gemischter Form ausgewählt werden können, während didaktisch-dialektische ausgeschlossen werden müssen.

Als dritter Grundsatz, daß von den nach ihrer Darstellungsform zulässigen nur diejenigen Aufnahme finden können, welche Christum redend oder handelnd, sey es mit, sey es ohne Bemerkungen der biblischen Schriftsteller, darstellen, so wie die, welche Rede oder Schrift der Christen der apostolischen Zeit mit einem sichern Ausdrucke der Entstehung derselben aus dem Geiste Christi enthalten, oder Thaten derselben mit einem solchen Ausdruck erzählen, oder in welchen mit der Darstellung der Reden und der Thaten der apostolischen Christen und Ungläubigen oder mit der Erzählung von Begebenheiten eigene Bemerkungen der biblischen Schriftsteller verbunden sind, wogegen alle diejenigen Schriftabschnitte ausgeschlossen werden müssen, welche Worte und Thaten apostolischer Christen ohne den sichern Ausdruck der Entstehung derselben aus dem Geiste Christi und auch ohne alle eigenen Bemerkungen der biblischen

Schriftsteller enthalten, oder welche Worte und Thaten Ungläubiger ohne solche enthalten und erzählen.

Von den hiernach noch übrig bleibenden sondert er in einem vierten Grundsatze überdieß diejenigen von Worten und Thaten der Apostel und der Christen aus apostolischer Zeit handelnden Stellen aus, welche nicht irgend ein allgemeines Element des christlichen Bewußtseyns auf eine faßliche Weise ausdrücken.

Geleitet von diesen Grundsätzen, durchwandert der Verf. nun das ganze Gebiet des neuen Testamentes, mit Ausnahme der Apokalypse, und scheidet sämmtliche Stellen aus, welche ihm zu Perikopen nicht tauglich zu seyn scheinen.

Gewiß werden wir dieses Verfahren im Allgemeinen nur billigen können; ja es ist als erster wirklich bedeutender Versuch, den neutestamentlichen Stoff für das Geschäft der kirchlichen Schriftlesung methodisch zu gewinnen, sehr zu loben. Und auch, wenn wir auf das Einzelne sehen, werden wir manche Ausscheidungen als gelungen oder doch als erträglich bezeichnen müssen, wie z. B. die der Genealogien bei Matthäus und Lukas, oder die der Geschichte von der Ehebrecherin bei Johannes, oder unbedeutender Reisenotizen in der Apostelgeschichte, oder die der Grüße am Schlusse des Römerbriefes u. s. f. Aber wenn der Verf. Berichte der Evangelien, wie den von der Versuchung Jesu in der Wüste, den von seiner Verklärung auf dem Berge, den von der Verfluchung des Feigenbaumes, oder Darstellungen wie die der Apostelgeschichte von dem Ruf: „Komm hernieder in Macedonien und hilf uns“, oder Entwickelungen der apostolischen Predigt, wie Röm. 3, 1—20: „was haben denn die Juden Vortheils?“, Röm. 4, 1—25: „was sagen wir denn von unserm Vater Abraham?“, Röm. 5, 7—19: „nun stirbt kaum Jemand um des Rechtes willen ꝛc. Derhalben wie durch Einen Menschen die Sünde ist gekommen in die Welt“ ꝛc., und andere gleichfalls bedeutende aus dem Kreise der kirchlich vorlesbaren streichen will, so

wird er damit theils um des hohen und wichtigen Inhalts dieser Stellen, theils um des Widerspruchs willen, in welchen er dadurch mit seinen eigenen Grundsätzen geräth, schwerlich irgendwo Beifall finden. Wäre in gegenwärtiger Anzeige nicht noch Vieles aus seinem inhaltsreichen Werke zu berichten und zu beurtheilen, so würde hier auf die Rechtfertigung einer ganzen Anzahl ausgeschlossener Abschnitte eingegangen werden.

Mit der Ausschließung der in der Kirche nicht vorzulesenden Bestandtheile des neuen Testamentes hat der Verfasser indeß nur den negativen Theil seiner Aufgabe erfüllt. Positiv kommt es ihm nun darauf an, zu zeigen, wie der als zur Perikopenbildung brauchbare Stoff einerseits in Abschnitte zerfällt, andererseits auf die Tage und Feste des Kirchenjahres vertheilt werden müsse.

Ersteres führt ihn auf das Feld der Exegese, und er stellt hier als Grundsatz auf, daß die Perikopen an denjenigen Stellen anfangen und endigen müssen, welche die Auslegung der Schrift als Theilungspuncte findet und voraussetzt. Nur in zwei Fällen läßt er Ausnahmen von dieser Regel zu: erstens, wenn der äußere Umfang eines exegetischen Abschnittes das zulässige Maß des Umfanges einer Perikope überschreitet, oder wenn seine einzelnen Sätze der Form nach so selbständig und dem Inhalt nach so verschieden sind (wie z. B. einzelne Theile der Bergpredigt), daß jeder für sich den wesentlichen Inhalt eines allgemeinen christlichen Gemüthszustandes ausdrückt; zweitens, wenn ein anstoßender exegetischer Abschnitt, der für sich allein sich nicht zur Perikope eignet, ganz oder zum Theil für einen andern zur Perikope geeigneten einen ergänzenden oder erläuternden Werth hat. In jenem Falle gestattet er die Theilung eines exegetischen Abschnittes, in diesem die Zusammenziehung zweier.

Größere Schwierigkeit macht es ihm, Grundsätze für die Vertheilung der Perikopen zu bilden. Im Allge-

meinen steht ihm fest; daß jede Perikope auf denjenigen Moment des Kirchenjahres gestellt werden müsse, dessen Bedeutung sie entspricht. Aber, muß er sich selbst fragen, steht denn diese Bedeutung überall in gleichem Maße fest, und drückt jede Perikope nur eine Wahrheit aus? sind darin nicht häufig mehrere enthalten? und in dem Fall, daß sie nur eine ausdrückt, erschöpft sie damit den Gegenstand, den das Kirchenjahr eben an dem Tage, für den sie ausgewählt ist, feiert, vollständig? Welchen Grundsätzen wird man also hier folgen müssen? Der Verfasser unterscheidet sehr fein. Bei Momenten des Kirchenjahres, deren Bedeutung unbestimmt und schwankend ist, will er, daß die Anordnung der Perikopen unabhängig von dieser vor sich gehe, nur, daß dabei die Idee des Kirchenjahres, namentlich die Bedeutung seiner Reihen und ihre Folge beachtet werde. Ebenso will er in dem Falle, daß der geschlossene Zusammenhang eines mehrere Perikopen umfassenden exegetischen Abschnittes der Folge der einzelnen Momente des Kirchenjahres widerstrebt, Unabhängigkeit der Anordnung von der Bedeutung derselben, nur, daß der ganze Abschnitt nach der Bedeutung einer ganzen Reihe des Kirchenjahres und nach der Beziehung geordnet werde, welche sein Inhalt zu einem bestimmten Momente derselben hat. Deßgleichen beansprucht er eine solche Unabhängigkeit für den Fall, wo der Inhalt der Perikopen über den Umfang der Bedeutung einzelner Momente des Kirchenjahres hinausgeht; nur unterscheidet er hier zwischen solchen Perikopen, welche die Bedeutung eines Momentes des Kirchenjahres decken oder nicht erschöpfen, und den übrigen; bloß für jene gibt er eine apodiktische Festsetzung auf einen Tag zu, während er die Anordnung der letztern nur als problematische, in den Bereich der homiletischen Verfügung fallende, gelten lassen will.

Ueberdieß kommt der Verfasser bei dieser Untersuchung über die Anordnung der Perikopen zu einigen Bestimmungen über die Stellung, welche die Abschnitte einiger Bü-

cher des neuen Testaments im Ganzen des Kirchenjahres einzunehmen haben. Die zulässigen Abschnitte der Evangelien finden nach ihm größtentheils ihre Stelle in der ersten Hälfte des Kirchenjahres, die der Episteln in der zweiten, freilich ohne daß weder die evangelischen, noch die epistolischen Perikopen einer der beiden Hälften ausschließlich angehören sollen. Die Perikopen der Apostelgeschichte setzt er in verschiedene Reihen des Kirchenjahres. Als Darstellungen der Erhöhung und himmlischen Wirksamkeit Christi bringt er die aus den ersten Kapiteln entnommenen an den Schluß der ersten Hälfte; die Hauptmasse der übrigen, welche die Geschichte der Entstehung und Fortpflanzung der Kirche bis zur Gefangenschaft des Apostels Paulus in Rom erzählen, ordnet er in die vierte Reihe der zweiten Hälfte ein. Perikopen aus der Apokalypse würde er, wie er angibt, als Darstellungen der ewigen Herrlichkeit Christi und der Vollendung der Kirche, gleichfalls in die vierte Reihe der ersten und in die vierte der zweiten Hälfte setzen, wenn er überhaupt dieses biblische Buch zur Bildung von Perikopen benutzte. Ich bemerke, daß sich in dem Verzeichniß von des Verfassers Perikopen auch nicht eine einzige aus demselben entnommene Stelle findet. Vom alten Testament hält er, daß es seinem ganzen Wesen und seiner Entstehung nach für einige Reihen des Kirchenjahres angemessene Perikopen gar nicht enthalten könne. Die zweite, dritte und vierte Reihe der ersten Hälfte beziehe sich mit allen ihren Gottesdiensten auf den bereits erschienenen Erlöser, während im alten Testamente der Messias durchaus Gegenstand der Hoffnung sey; die erste und vierte Reihe der zweiten Hälfte beruhe auf dem Bewußtseyn der bereits im Leben des Einzelnen und in der Gesammtheit der Christen schon hergestellten Gemeinschaft mit dem Erlöser und ihrer verschiedenen Momente, welche in vorchristlicher Zeit niemals zur Wirklichkeit habe gelangen können; hieraus erhelle, daß Perikopen des alten Testamentes nur der Anfangsreihe der er-

sten Hälfte, d. h. der Adventszeit, ferner der zweiten und dritten der zweiten Hälfte, d. i. den Gottesdiensten, in welchen das Verhältniß des Christen zur Natur und den verschiedenen Gemeinschaften des menschlichen Lebens hervortrete, und endlich der oben berührten neunten Reihe, welche die Eindrücke der Natur hervortreten lasse, zuzuweisen seyen. Auch hier ist indeß zu bemerken, daß der Verfasser in sein Perikopenverzeichniß keine einzige Stelle des alten Testamentes aufgenommen hat.

Dieß ist im Wesentlichen der Inhalt der Sätze, welche der Verfasser über die Vertheilung der Schrift in Perikopen und die Anordnung derselben im Allgemeinen aufstellt. Bei Weitem der größere Theil seines Werkes beschäftigt sich nun damit, sie im Einzelnen anzuwenden und es so zu einer Darstellung der Perikopen für die einzelnen Sonn- und Festtage des Kirchenjahres zu bringen, ohne daß es indeß für uns nöthig wäre, hier dem Verf. Schritt für Schritt nachzufolgen. Er geht die einzelnen Reihen des Kirchenjahres und innerhalb derselben wieder jeden einzelnen Sonn- und Festtag durch und legt, nach kurzer Andeutung seiner Stellung im ganzen Kirchenjahre, die Reihe biblischer Abschnitte vor, die er für denselben für geeignet hält. Um ein Beispiel seines Verfahrens zu geben, stelle ich seine Behandlung des ersten Adventsonntages dar. Er faßt diesen Sonntag in seiner Eigenschaft als Anfang des Kirchenjahres auf und versieht ihn mit folgenden Perikopen:

1) Matth. 11, 25—30. mit Lukas 10, 21—24.: Dankgebet Christi;
2) Matth. 22, 1—14.: Gleichniß vom hochzeitl. Mahle und vom hochzeitlichen Kleide;
3) Luk. 14, 16—24.: Gleichniß vom großen Abendmahle;
4) Ephes. 5, 19—21.: Ermahnung zum gemeinsamen Lobe Gottes;
5) Koloss. 3, 16—17.: Ermahnung zur Belehrung über das Wort Christi und zum Lobe Gottes;

6) 2 Timoth. 1, 8—14.: Ermahnung zur Festigkeit im Zeugniß des Herrn;
7) Hebr. 10, 19—25.: Ermahnung, zu Christo zu gehen und am Bekenntniß zu halten;
8) Hebr. 12, 25—29.: Warnung der Abweisung der Rede Christi zu den Menschen.

Man sieht: eine große, nach der Ordnung der Bücher im Kanon aufgestellte Reihe, über deren Zahl er bei anderen Tagen, wie z. B. dem zweiten Adventsonntage, wohl noch hinausgeht, während er es wieder bei anderen nur zu einer geringen Zahl bringt, z. B. am Sonntage nach Weihnachten, für den er nur drei Perikopen aufstellt. Ueber jede Perikope macht er Bemerkungen, in denen er theils ihre Begrenzung rechtfertigt, theils ihre Stellung bespricht, theils Schwierigkeiten des Inhaltes löst, genug, einen kurzen Commentar derselben gibt, der zu ihrer homiletischen Behandlung eine anregende Einleitung enthält, und welche demnach nicht nur für den Liturgiker, sondern namentlich auch für den Exegeten, so wie für den praktischen Geistlichen, der diese Stellen als Predigttexte benutzt, viel Nützliches enthalten.

Am Schlusse des Ganzen gibt der Verf. einen interessanten Ueberblick der von ihm aufgestellten Perikopen des neuen Testamentes, nach den Büchern desselben, aus welchen sie genommen sind, geordnet. Hier zeigt sich z. B., daß er aus dem Evang. Matth. 136 Perikopen entnommen und nur sieben exegetische Abschnitte desselben ausgeschlossen, aus dem ganzen neuen Testamente aber im Ganzen 816 Perikopen gebildet und 101 Abschnitte abgelehnt hat. Dabei versäumt er nicht, tabellarisch nachzuweisen, welche von diesen Perikopen, die demnach über sieben Achttheile des neuen Testamentes in sich enthalten, theils in dem herkömmlichen Perikopensystem, theils in den neuerdings vorgeschlagenen oder bereits eingeführten Perikopenkreisen vorkommen, und welche nicht.

Nach dem Allem werden wir dem Verfasser für dieses Werk, als eine von großem Eifer für reichere Verkündigung des göttlichen Wortes getragene, hierfür ein umfassendes Verfahren anbahnende, mit großer Gewissenhaftigkeit aus=geführte Vorarbeit für die Aufstellung neuer Formen der Schriftlesung, zu welcher die Kirche unserer Tage ohne Zweifel heilig verpflichtet ist, unsern besten Dank aus=sprechen. Auch wird es von denen, welche über freie Texte zu predigen haben, behufs der Auswahl, Begrenzung und Anordnung derselben als eine werthvolle wissenschaftliche Anleitung, ja als Fundgrube nicht allein von Texten, sondern auch von anregenden exegetischen und homiletischen Bemerkungen über dieselben, mit großem Nutzen gebraucht werden. Weiter freilich zu gehen, in dem Werk etwas schon Vollendetes und zu allgemein kirchlicher Anwendung Geschicktes zu erkennen, das vermögen wir nicht; und in Bezug hierauf mögen uns noch einige Worte über dasselbe, so wie über die Grundanschauungen des Verfassers gestattet seyn, wobei, was ohnehin nöthig erscheint, auch seine Ab=handlung vom Jahre 1851 zur Sprache kommen wird.

Wir vermögen es vor Allem deßhalb nicht, weil der Begriff, den sich der Verf. von den Perikopen gemacht hat, und den er gleich an der Schwelle seines Werkes mit den Worten ausspricht, daß Perikopen biblische Texte zu Pre=digten an Sonn= und Festtagen seyen, uns als zu eng und die historisch begründete Bedeutung derselben nicht erschö=pfend erscheint. Die Geschichte der Kirche, von der Entwickelung des Cultus an, bezeugt es, was in neuerer Zeit mit besonderem Nachdruck und besonderer Wärme von dem ehrwürdigen Nitzsch öfters ausgesprochen worden ist: die Vorlesung heiliger Schrift ist ein selbständiger Theil des christlichen Gemeindegottesdienstes, sie ist dasjenige Element desselben, da die versammelte Gemeinde, gehoben durch ge=meinschaftlichen Gesang und Gebet, die Stimme des zu ihr redenden Herrn vernimmt, ein Element, das wieder in seine

ursprüngliche Würde eingesetzt und in derselben erkannt zu sehen, einer der allergrößten Fortschritte und Gewinne der Kirche seyn wird, und für dessen historisches Verständniß und praktisches Aufkommen zu wirken, keinen Theologen die Mühe gereuen kann. Man kann durchaus nicht sagen: weil im Gottesdienste gepredigt wird, wird auch die Schrift vorgelesen, sondern: weil die Schrift vom Anfang an im Gottesdienste vorgelesen worden ist, hat sich, behufs der lebendigen Aneignung des in ihr enthaltenen göttlichen Wortes von Seiten der Gemeinde, die Predigt gebildet, und das eben ist die Ehre der letzteren, daß sie, vom Geist belebt, dieses für alle Zeiten und Verhältnisse gegebene Wort unter den besonderen Zeiten und Verhältnissen der Gemeinde ihr auslege, auf sie anwende und in ihr wirksam mache. Herr D. Bobertag hat von diesem Verhältniß zwischen Predigt und Schrift freilich eine andere Ansicht: der Text einer Predigt, sagt er, ist derjenige Abschnitt der Schrift, welcher den wesentlichen Inhalt der Predigt und dessen Uebereinstimmung mit einer Offenbarung des Geistes Christi durch Worte oder Thaten ausdrückt. Aber eben hiergegen müssen wir uns Namens der Stellung, welche die Schrift in der Kirche überhaupt, insonderheit aber in der evangelischen Kirche hat, aufs bestimmteste erklären: nicht Gewährleistung bloß ist der Predigttext; er ist dieß allerdings auch, aber nur für die abgeleitete Betrachtung, nur in zweiter Stelle; in erster ist er die Vermittelung der Predigt durch die Schrift, und die Auslegung ist, wenn nicht das einzige, so doch das erste Geschäft einer gottesdienstlichen Predigt.

Sind aber die Perikopen vor Allem liturgische Lesestücke, muß darauf beharrt werden, daß sie nach dem alten Ausdruck der Kirche „Anagnosmen der Schrift" seyen, so ist jeder Versuch, ihren Gebrauch zu erneuern und zu erweitern, verbunden, daß er das Ganze der Schrift heranziehe, daß er nicht etwa eines der neutestamentlichen Bücher

ausschließe oder sich mit Ausschließung des alten Testaments auf das neue beschränke. Hat die Apokalypse auch Stellen, die um ihrer Nichtverständlichkeit willen zum Vorlesen vor der feiernden Gemeinde nicht geeignet sind, so gibt es in ihr doch eine viel größere Anzahl klarer Abschnitte, als der Verf. anzuerkennen scheint; und ist das alte Testament auch in der Zeit der Hoffnung geschrieben, so ist darin kein Grund zu finden, seine Sprüche der Wahrheit der Gemeindeversammlung vorzuenthalten; aus der Zeit der Erfüllung auf die der Hoffnung zurückzuschauen, ist, wie eine erfreuende, so eine tief erbauende und durch die Weckung des Gefühls doppelter Verantwortlichkeit anregende Geistesthat, welche zu vollziehen, die Gemeinde in ihren Gottesdiensten ganz besonders befähigt ist. Daß diese Ausdehnung der Schriftlesung mit Schwierigkeiten verbunden ist, weiß Jeder, der sich damit beschäftigt hat; namentlich scheint es in dem sonn= oder festtäglichen Hauptgottesdienste an Raum für eine solche zu fehlen; eine Mette, worein sie trefflich passen würde, gibt es nur noch hie und da, und so hat der Unterzeichnete in seiner kritischen Zusammenstellung der Perikopenkreise den Vorschlag gewagt, die alttestamentliche Lesung in den Nachmittagsgottesdienst zu verlegen, wo sie helfen würde, sey's, die Predigt, sey's, die Katechese zu beleben; aber eben dieser Schwierigkeiten wegen wäre es wünschenswerth gewesen, daß der einsichtsvolle Verf. die Sache nicht so fast abgelehnt, sondern sie genau erörtert hätte.

Sind die Perikopen kirchliche Lesestücke, so müssen sie demnach der Gemeinde zum Eigenthume dargeboten werden, so muß, damit das Geschenk willige Empfänger finde, in ihrer Anordnung Symmetrie herrschen. Nachdem schon in ältester Zeit zwischen den einzelnen Theilen der Schrift: Gesetz und Propheten, Evangelium und Epistel, bestimmt geschieden und darnach die Vorlesung bei aller Freiheit im Einzelnen (vergl. Harnack, die Gemeindegottesdienste der

alten Kirche) an ein gewisses, leicht faßliches Gesetz gebunden worden ist, nachdem unsre Gemeinden seit unvordenklicher Zeit an den Unterschied zwischen Evangelium und Epistel gewöhnt gewesen sind, wird es durchaus nicht angehen, mit dem Verf. in völliger Unregelmäßigkeit für den einen Tag acht oder mehr, für den andern drei oder vier Perikopen aufzustellen, ebenso wenig, als der Gemeinde gegenüber von problematischen Bestimmungen möchte die Rede seyn dürfen.

Sind ferner die Perikopen Lesestücke, die dem Laufe des Kirchenjahres entsprechen müssen, so muß der Bestand des letztern bei jedem Versuche der Lectionserneuerung aufs behutsamste gewahrt werden. Ohne Zweifel wird jeder Liturgiker in den Fall kommen, an der Weiterentwickelung des Kirchenjahres zu arbeiten, und insofern wird ein mehr oder weniger leichtes Eingreifen in diesen Bestand fast unvermeidlich seyn. Aber wenn es der Verf. wagt, die Betrachtung des Einzugs Christi in Jerusalem vom Sonntag Palmarum, der seit den Zeiten des Mittelalters davon seinen Namen hat, auf den Sonntag Oculi, den dritten in der Fasten, zu legen und dafür den Palmsonntag zur Betrachtung der Stiftung des heil. Abendmahls zu verwenden, so wird darin Jedermann einen liturgischen Mißgriff sehen. Dergleichen würde die Gemeinde mit gegründetem Protest zurückweisen.

Dieß führt auf den letzten Punct, der dem Verf. vorzuhalten sein möchte: auf das Verhältniß, das er zu dem herkömmlichen Perikopenkreise einnimmt. Er verwirft denselben mit einer solchen Entschiedenheit, daß er ihn bei seinem Unternehmen einer neuen Perikopenbildung nicht der geringsten praktischen Rücksicht würdigt, sondern mit der Auswahl und Begrenzung seiner Perikopen so vorgeht, als wären die alten gar nicht vorhanden. Theoretischen Werth hat dieses Verfahren allerdings: wir lernen dadurch die Summe der zu Lesestücken oder, wie der Verfasser will,

zu Predigttexten tauglichen Abschnitte des neuen Testamentes kennen; aber praktisch richtig scheint dasselbe nicht zu seyn, denn es geht von der Voraussetzung aus, als hätten wir mit den alten Perikopen offene Rechnung, während sie doch thatsächlich vorhanden sind und ihr Daseyn sehr kräftig bewähren. Was ist es doch auch, was der Verf. wider sie vorbringt? Es ist ihm zuzugeben, was er in der erwähnten fleißigen Abhandlung namentlich auf Grund der von mir bekannt gemachten und untersuchten Urkunden über den erweislich ältesten Bestand des römischen Perikopensystems im Einzelnen ausführt, daß dasselbe seinem ursprünglichen Sinne nach nicht überall auf die gegenwärtige Gestalt des Kirchenjahres passe; er hat ohne Zweifel auch mit der Behauptung Recht, daß die alten Perikopen zunächst nicht mit der Absicht ausgewählt worden sind, daß sie als Predigttexte dienen sollten; auch darf er in Bezug auf den Inhalt derselben mit Thamer sagen, daß der Auswähler der Evangelien namentlich die Wundererzählungen bevorzugt habe (um damit dem auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Arianismus entgegenzuwirken); er darf mit Luther klagen, daß der, welcher die Lectionen geordnet habe, zu viel von den Werken gehalten, oder mit Spener: „man zeige mir vom Ebenbild Gottes, vom Fall Adam's, von der erschrecklichen Verderbniß des Menschen, von der einwohnenden und herrschenden Sünde, von der Verleugnung seiner selbst, von der Kreuzigung des Fleisches, vom alten und neuen Menschen . . ., daß in den sonntäglichen Evangelien so viel befindlich wäre, als die Erbauung nöthig hätte"; er darf endlich auf die Schwierigkeiten hinweisen, die es hat, hier durch Nachbesserung des alten Perikopenkreises helfen zu wollen oder, wenn derselbe unverändert stehen bleibt, einen neuen zu bilden, ohne in Bezug auf die Begrenzung der neuen Abschnitte mit den alten in Conflict zu gerathen — und doch werden wir Anstand nehmen, auf diese Bemerkungen hin zur Abschaffung derselben zu rathen oder die

Hand zu bieten. Denn theils sind die erhobenen Bedenken an sich unerheblich: so braucht dem letzterwähnten nur die überaus reiche Fülle der heil. Schrift entgegengehalten zu werden, vermöge deren es in den seltenen Fällen, wo die neue Perikopenaushebung durch das Vorhandenseyn falscher Grenzen der alten Perikopen behindert seyn sollte, leicht ist, Abhülfe zu treffen, oder, falls sich der Verf. damit nicht beruhigt fühlt, wird er zu erinnern seyn, wie völlig unbedenkliches seyn würde, hie und da um der logisch richtigen Begrenzung willen einige Worte oder Versglieder des alten Kreises mit in den neuen aufzunehmen; theils sind die Klagen über die Einseitigkeit des Inhaltes der alten Auswahl sofort um alles Gewicht gebracht, sobald derselben eine neue, ergänzende an die Seite gesetzt wird, wie denn Luther sie nicht verworfen, sondern sie nur (vergl. mein Perikopensystem, S. 31.) durch eine im Laufe der Zeit leider untergegangene Anweisung, die Schrift in täglichen Wochengottesdiensten zu lesen, ergänzt hat, theils wird, wenn es einigen Perikopen wegen ihres nicht völligen Zusammentreffens mit den exegetischen Abschnitten des Textes an einer für die Predigt wünschenswerthen Ausdehnung mangelt, aufs leichteste homiletisch nachgeholfen; — Luther hat dieß (vergl. Kirchenpostille, Epistel am zweiten Adventsonntage) nicht selten gethan, und wie viele Prediger werden ihm darin, ohne von seinem Vorgange zu wissen, aus eignem Gefühl und Bedürfniß nachgefolgt seyn! —; theils wird der Vorwurf, daß das herkömmliche System, ohnehin nur Fragment des reichern römischen, an nicht wenigen Stellen die Eigenthümlichkeit des evangelischen Kirchenjahres nicht ausdrücke, durch das Lob aufgewogen, daß es ihm doch im Ganzen recht wohl entspricht, und der Verf. wird dieß um so mehr anerkennen, je weniger er sich leugnet, daß ihm der auf uns gekommene Bestand des alten Systems, namentlich vermöge des ihm im Reformationsjahrhundert angefügten und allgemein angenommenen Schlusses, aber auch vermöge einiger

anderer Momente, wesentliche Hülfe geleistet hat, die Bedeutung des Kirchenjahres zu ermitteln, seine Zweitheiligkeit zu bemerken und seine Reihen zu construiren; andererseits liegt in der Erkenntniß, daß die Urheber des Systems und darnach auch die Theologen des Mittelalters mit dieser oder jener Perikope, z. B. mit denen in der Fastenzeit, einen Sinn verbunden haben, der uns nach evangelischen Begriffen fern liegt, so wenig Unerbauliches, daß eine homiletische Besprechung dieser Eigenthümlichkeit, wenn sie nach Luther's Vorgange (vergl. Kirchenpostille, Sonntag nach Ostern, und mehr noch Hauspostille, Sonntag Reminiscere) gewagt werden sollte, nur äußerst anregend für Erfassung des Unterschiedes zwischen evangelischem und katholischem Kirchenleben wirken könnte. So erledigen sich die vom Verf. erhobenen Bedenken, und wir werden auf dem von uns eingenommenen Standpuncte vollkommen befugt, ja in Rücksicht auf andere wesentliche Belangen der Kirche verpflichtet seyn, diese altehrwürdige kirchliche Auswahl von Evangelien und Episteln, nach deren Anleitung unsern Vätern von des Bonifacius Tagen an die frohe Botschaft von Christo verkündigt worden, deren Vorlesung alle die hohen Männer der deutschen, ja der gesammten abendländischen Geschichte, deren Andenken wir verehren, mit Ohr und Herz vernommen, über welche Luther und so viele Tausende unter seinen Nachfolgern im Amte der evangelischen Predigt in ihren heiligsten Stunden gesonnen und gepredigt, die wir von Jugend auf an den Stätten der Anbetung feierlich vorlesen gehört, ohne deren immer neues Vernehmen ein gutes Theil heiliger Heimathlichkeit in der Kirche für uns verloren gehen würde, jene Evangelien und Episteln, über welche seit alter Zeit so unzählige in die Gemeinden eingeführte und von ihnen geliebte, oft mit dem innersten Familienleben der Christenhäuser verwachsene Auslegungen und Postillen geschrieben worden sind, an deren Saft und Kraft wir neueren Verkündiger des Evangeliums uns stärken und

zum Aufthun des Mundes bereit und freudig machen, aus denen namentlich alle jüngern Prediger einen trefflichen Ersatz der Erfahrung und der echten Predigerart, sofern ihnen diese noch mangelt, zu schöpfen vermögen, jene Evangelien und Episteln, die in großen Gebieten der evangelischen Kirche durch die auf ihren Inhalt gegründeten Collecten und Responsorien vor und nach dem Predigtdienst für den gesammten Cultus einen bildenden Einfluß besessen haben, und wo dieß nicht mehr der Fall ist, ihn wieder erlangen können, ja kraft des Aufschwungs liturgischen Erkennens und Schaffens in unserer Zeit ihn aller Wahrscheinlichkeit nach wieder erhalten werden, die hiernach, wenn auch nicht im Einzelnen, so doch im Ganzen ein Vorbild für neue Perikopenbildung und eine beachtenswerthe Grundlage für den Ausbau des Gottesdienstes sind, als ein werthes Eigenthum in ähnlicher Weise festzuhalten und zu vertheidigen, wie wir die Altäre und Sacramentarien unserer evangelischen Dome, mögen sie auch manches unserer Anschauung nicht Entsprechende aufweisen, nicht umstürzen, sondern in Ehrfurcht vor ihrem Alterthume und in Anerkennung des frommen Geistes, der sie baute, zu behüten und auf die Nachwelt zu bringen uns beeifern.

Möge die Entschiedenheit unseres Widerspruches dem werthen Verfasser ein Erweis seyn, mit welcher Achtung wir im Uebrigen sein Werk betrachten, und wie sehr wir uns in seinem Streben, das Wort zu „theilen" und in der Gemeinde zu reicherem Vortrage zu bringen, mit ihm in Uebereinstimmung fühlen.

Ernst Ranke, Prof. in Marburg.

In gleichem Verlage sind erschienen:

Geschichte der europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 28ste Lieferung. 3 Thlr. 26 Sgr.

Enthaltend:

Stenzel, Geschichte von Preußen. 5. Bd. mit Reg.
Schäfer, Geschichte von Portugal. 5. Bd. mit Reg.

Die hierdurch geschlossenen Unter-Abtheilungen kosten:

Stenzel, Geschichte von Preußen. 5 Bde. mit Reg. 11 Thlr. 18 Sgr.
Schäfer, Geschichte von Portugal. 5 Bde. mit Reg. 14 Thlr.

In neuer Subscription wurde von der Geschichtssammlung ausgegeben:

Am 1. Aug.: Pfister, Deutschland. 1r Bd. 2 Thlr.
» 1. Sept.: Leo, Italien. 1r Bd. 1 Thlr. 22 Sgr.
» 1. Oct.: » » 2r Bd. 1 » 8 »
» 1. Novbr.: Pfister, Deutschland. 2r Band. 2 Thlr. 8 Sgr.
» 1. Decbr.: Leo, Italien. 3r Bd. 2 Thlr.

Die Folge wird geregelt zur Ausgabe kommen. Zur Theilnahme an dieser Subscription sind alle Freunde der Geschichte eingeladen; es wird hierdurch die Anschaffung des umfangreichen Werkes wesentlich erleichtert.

Ferner sind erschienen:

Plinii, C., Secundi, naturalis historiae libri XXXVII. Ed. Sillig. Vol. IV. Subscriptionspreis 3 Thlr.

Hierdurch ist der Text Vol. I. II. III. IV. V. vollständig erschienen. Der Index wird in Kurzem nachfolgen.

Keller, Dr. C. F., die Drangsale des nassauischen Volkes im 30jährigen Kriege. Geh. 2 Thlr.

Glossarium diplomaticum zur Erläuterung schwieriger Wörter und Formeln des gesammten Mittelalters. Von Dr. Brinckmeier. Folio. Heft 19. Subscriptionspreis 1 Thlr.

Ueber den Seelenfrieden, den Gebildeten ihres Geschlechtes gewidmet. 6te Auflage. Callico. 1 Thlr.

Ullmann, Dr. C., das Wesen des Christenthums. 4te Aufl. Geh. 1 Thlr. 14 Sgr.

Scharling, C. E., Michael de Molinos. Ein Bild aus der Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. Geh. 1 Thlr. 10 Sgr.

Sebald, H., die Lilie der Mission. Mit einem Vorwort von K. Bormann. Geh. 15 Sgr.

Lekebusch, Dr. Ed., die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte. Geh. 2 Thlr.

Inhalt des 1. Heftes der Theolog. Studien und Kritiken. Jahrgang 1855.

Abhandlungen:

1) Ullmann und Umbreit, die theologischen Studien und Kritiken beim Beginn des Jahres 1855.
2) Schenkel, über das Princip des Protestantismus.
3) Schwarz, Melanchthon's Entwurf zu den Hypotyposen.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Hollenberg, zu Eusebius' Kirchengeschichte.
2) Bilfinger, über die Familie des Herodes.

Recensionen:

1) Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes; rec. von Bleek.
2) Schnorr von Carolsfeld, die Bibel in Bildern; rec. von Schöberlein.

Miscellen:

Preisaufgabe der Vereinigung von Kirchenältesten zu Auerbach an der Bergstraße.

Inhalt des 1. Heftes der Zeitschrift f. historische Theologie. Jahrgang 1855.

I. Michael de Molinos. Ein Bild aus der Kirchengeschichte des 17ten Jahrhunderts von Scharling. 3te Abtheilung.
II. Geschichte der wahren Inspirations-Gemeinden von 1688 bis 1853. Von Max Goebel. 3ter Artikel.

Bei F. C. W. Vogel in Leipzig erschien soeben und ist in allen Buchhandlungen zu finden:

Winer, Dr. G. B., Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 6te verb. u. verm. Aufl. 1. Hälfte. Gr. 8. Broch. Preis p. compl. 2 Thlr.

---

senschaft wie für das praktische Leben stets mehr erkannten Werkes anzeigen zu können.

Sowohl das ganze Werk als die einzelnen Theile sind zu den unten bemerkten Preisen durch alle Buchhandlungen zu beziehen, woselbst auch eine besonders gedruckte ausführlichere Inhaltsanzeige unentgeldlich zu haben ist.

Früher sind erschienen:

Desselben Werkes erster Theil. Das Mittelalter bis zur Montaigne. Zweite Auflage. 25 Bogen. 2¼ Thlr. — fl. 3. 54 kr. Rhein.

Desselben Werkes zweiter Theil. Vom Tode Baco's bis zum Tode Pestalozzi's. Zweite vermehrte Auflage. 33 Bogen. 2¾ Thlr. — fl 4. 36 kr. Rhein.

Desselben Werkes dritter Theil, erste Abtheilung. Zweite unveränderte Auflage. 18 Bogen. 1¾ Thlr. — fl. 3 — Rhein.

Inhalt: Die erste Kindheit. Kleinkinderschulen. Schule und Haus. Alumneen. Erziehungsinstitute. Hofmeister. — Unterricht: Religionsunterricht. Latein. Aphorismen über das Lehren der Geschichte. Erdkunde. Naturunterricht. Geometrie. Rechnen. Physische Erziehung. — Schlußbetrachtungen.

Desselben Werkes dritter Theil, zweite Abtheilung. Zweite unveränderte Auflage. 16 Bogen. 1½ Thlr. — fl. 2. 30 kr. Rhein.

Inhalt: Die Schulen der Wissenschaft und Kunst. — Der Unterricht im Deutschen. Von Rudolf von Raumer. — Kirche und Schule. Die Erziehung der Mädchen. — Beilage: Diesterweg, Rousseau und die historische Wahrheit.

☞ **Der Abschnitt „die Erziehung der Mädchen" ist für einen weitern Kreis von Lesern, und namentlich für Mütter, aus dieser Abtheilung besonders abgedruckt worden und in kleinem Format und fein cartonirt zu dem Preise von 24 Sgr. — fl. 1. 12 kr. — zu haben.**

Stuttgart. Verlagsbuchhandlung von **S. G. Liesching.**

Im Verlage von Wilh. Schultze in Berlin sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Entwurf einer Agende für evangelische Gemeinen lutherischen Bekenntnisses in der Provinz Brandenburg. 4. 19 Bogen. Brosch. 1 Thlr.

texto non mutato. XLVI u. 421 Seiten. Gr. 4. Geh. 4 Thlr.

Die Veröffentlichung der Vulgata nach der ältesten aller vorhandenen Urkunden, nur hundert Jahre nach Hieronymus verfafst, beansprucht die gröfste kirchliche und wissenschaftliche Wichtigkeit. Während diese Wichtigkeit für die protestantische Wissenschaft von selbst klar ist, hat sie für die katholische Kirche das gegenwärtige Oberhaupt derselben durch zwei an den Herrn Herausgeber gerichtete Schreiben offen anerkannt. Diese letzteren sind der so eben erschienenen zweiten, noch billiger als die erste gestellten Ausgabe im Auszuge vorgedruckt worden. Einen besondern Werth hat das Werk noch durch die alten Präfationen und Kapitula, sowie durch die durchgängige Beibehaltung der altlateinischen Sprachform.

SYNOPSIS EVANGELICA. Ex quatuor evangeliis ordine chronologico concinnavit, praetexto brevi commentario illustravit, ad antiquos testes apposito apparatu critico recensuit Const. Tischendorf. Editio in commodum academicum repetita. LXIV u. 204 Seiten. Lex.-8. Geh. 1 Thlr. 10 Sgr.

Indem diese evangelische Synopse ein folgerichtiges Ganze aus den vier Evangelien zu gewinnen sucht, unterstützt sie die Forschungen über das Leben Jesu und steht auf dem Standpuncte einer Apologie der Evangelien. Die mit kritischem Apparat belegte Textrecension soll wesentlich das Verhältnifs der drei sogenannten Synoptiker aufhellen.

Die Verlagshandlung hat den Preis bei dieser zweiten in der Hauptsache veränderten Ausgabe zur Beförderung des akademischen Gebrauches derselben noch billiger als bei der ersten gestellt.

ΔΙΑΘΗΚΗ Η ΚΑΙΝΗ, **das neue Testament**, griechisch und deutsch, zum Handgebrauch für Geistliche und Candidaten. Der Text nach der Knapp'schen Recension desselben, mit der Luther'schen Uebersetzung, nebst Angabe der Sonn- und Festtags-Perikopen, und in den Evangelien die Parallelstellen nach der Synopsis von de Wette und Lücke. 48 Bogen. Gr. 8. Früher 2 Thlr., jetzt 20 Sgr.

Berlin. **Albert Nauck & Comp.**

Bei C. H. Reclam sen. in Leipzig ist so eben erschienen:

Aus den Lehrjahren des Pfarrers von Reichenau. (Erfahrungen und Studien.) 9 Bogen in 8. Preis 15 Sgr.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Lücke, D. Nitzsch und D. Rothe,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1855.

Achtundzwanzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1855.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Lücke, D. Nitzsch und D. Rothe,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1855 drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1855.

Abhandlungen.

1.

Erneute Untersuchung über σὰρξ als Quelle der Sünde,

von

D. A. Tholuck.

Die Beschäftigung mit einer neuen Ausgabe meines Commentars zum Brief an die Römer hat mich veranlaßt, auch diese Untersuchung wieder aufzunehmen, und ich theile die neugewonnenen Resultate hier mit.

Wir begegnen Röm. 6, 6. in dem *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* der ersten von denjenigen Stellen des Briefs an die Römer, welche, verglichen mit denen, wo von der *σάρξ* die Rede ist, kaum eine andere Ansicht zuzulassen scheinen, als die, daß — gemäß den damals weit verbreiteten platonisirenden Ansichten — die Begriffe von *σάρξ* und *σῶμα* von dem Apostel als gleichgeltend angesehen worden, mithin auch die materielle Sinnlichkeit als der sollicitirende, wenn nicht gar als der letzte causale Factor der Sünde. Obwohl gegen die letztere Ueberspannung im Interesse des *αὐτεξούσιον* mit Nachdruck streitend, kommen doch auch die griechischen Väter zu keiner andern Ansicht. Chrysostomus zu Röm. 7, 18: *Τὸ τῆς σαρκὸς φθαρτὸν οὐκ ἔχει τὸ ἀπαθές, οὐδὲ τὸ τέλειον καὶ ἐνειδὲς καὶ ἀναμάρτητον· ὅθεν αὐτὴν καὶ σάρκα πολλάκις ἁμαρτίας καλεῖ καὶ σῶμα ἁμαρτίας· καὶ*

σῶμα θανάτου. Da indeß als causa ultima der Entscheidung immer der Wille festgehalten wird, so heißt es andererseits zu Gal. 5, 16: *σάρκα ἐνταῦθα οὐ τὸ σῶμα καλεῖ, οὐ τὴν τοῦ σώματας φύσιν, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν προαίρεσιν, τὸν λογισμὸν τὸν γεώδη καὶ ῥᾴθυμον καὶ ἠμελημένον.* Und zu Röm. 7, 22: *ὥσπερ οὖν καὶ ἡ ἐντολὴ οὐκ ἔστιν πονηρά, ἐπειδὴ δι' αὐτῆς ἀφορμὴν ἔλαβεν ἡ ἁμαρτία, οὕτως οὐδὲ τῆς σαρκὸς ἡ φύσις, εἰ καὶ δι' αὐτῆς ἡμᾶς καταγωνίζεται. ἐπεὶ οὕτως ἔσται καὶ ἡ ψυχὴ πονηρά· καὶ πολλῷ μᾶλλον ἐκείνη, ὅσῳ καὶ τὸ κῦρος τῶν πρακτέων ἔχει.* Cyrill zu 7, 18: *Ἐνίησι δὲ πάλιν τῆς θεωρίας τὸ ἀκριβὲς τῇ τοῦ σώματος φύσει· καὶ νῦν ἐνόντων αὐτῷ φυσικῶν ἀῤῥωστημάτων τὴν δύναμιν κατασκέπτεται. Αἵ τε γὰρ ὀρέξεις αἱ προς πᾶν ὁτιοῦν ἀποκομίζουσαι καὶ τῆς φιληδόνου ζωῆς τὰ ἐγκλήματα, πηγὴν ἔχουσι τὴν σάρκα καὶ καταστρατεύονται τοῦ πνεύματος.* Theod. Mops. zu 7, 18: *καὶ γὰρ ἐπιστασίας φησίν, ὅτι, ὅσον ἐπὶ τῇ σαρκὶ θνητὴν ἐχούσῃ τὴν φύσιν, οὐδὲν τῶν εἰς ἀρετὴν συντελούντων πραχθῆναι δύναται· ἡ μὲν γὰρ θνητότης τῶν παρόντων ἐφίεσθαι μόνων ἡμᾶς παρασκευάζει, ἐκ δὲ τῆς περὶ ταῦτα σπουδῆς ἁμαρτήματα τίκτεται μᾶλλον κτλ.*

Uebereinstimmend treten in der abendländischen Kirche, wiewohl von entgegengesetztem Standpuncte und in verschiedenem Interesse, dieser Fassung der σάρξ Pelagius und Augustin entgegen — jener, um das Böse auf Rechnung der consuetudo zu setzen und die concupiscentia an sich als gut und anerschaffen, dieser, um sie als Folge des Falles zu erweisen und dem tiefern religiösen Interesse zu entsprechen, welches die Zurückführung der Sünde auf eine Abkehr von Gott fordert. Vergl. Pelagius zu 7, 14—18., den Pelagianer Julian bei Augustin (Opp. X, 846 ff.) und die gründliche Beweisführung Augustin's (de civ. Dei XIV, 2. 4.). An Augustin schließt sich an Anselm (Opp. epist. 132.), Thomas Aqu. (Summa

prima sec. qu. 72.), Luther, Calvin, Zwingli a) und alle Vertreter der Reformation, unter den Neueren vorzüglich Harleß, Commentar zum Brief an die Epheser, S. 162., Stirm, Tüb. Zeitschr. 1834 in dem auch jetzt noch durch keine andere Arbeit entbehrlich gemachten Aufsatze über die neutestamentliche Anthropologie, Neander, Pflanzung rc. S. 662. 737. 4. Aufl., J. Müller, Lehre von der Sünde, I. S. 434., 3. A., Schmid, biblische Theologie, II. S. 264., Ebrard, Dogmatik, I. S. 464., zuletzt Thomasius, Christi Person und Werk, I. S. 234.

Die Abweichung unter den Vertretern dieser kirchlich gewordenen Auffassung ist, wenn auch hie und da die zusammenfassende Formel verschieden lautet, keineswegs so bedeutend, als Hofmann in einer gegebenen Aufsummirung derselben sie darstellt. Den ganzen Menschen in seiner Abkehr vom göttlichen Leben versteht Augustin darunter. „Fleisch und Geist", heißet es in Luther's Vorrede, „mußt du hier nicht also verstehen, daß Fleisch alleine sey, was die Unkeuschheit betreffe, und Geist, was das Innerliche im Herzen, sondern Fleisch heißt Paulus den ganzen Menschen mit Leib und Seele, Vernunft und Sinnen. Darum, daß es Alles an ihm nach dem Fleische trachtet." Caro bedeutet nach Calvin den ganzen Menschen in seiner Abkehr von Gott, ut frigidum sit et stultum corruptelam, quae inde (ex arce mentis et corde intimo) manavit, ad sensuales tantum, ut vocant, motus restringere.

---

a) Es ist zwar von Schenkel, Wesen des Protestantismus, B. 2. S. 64., Zwingli als Repräsentant des Sinnlichkeitsprincips aufgeführt worden, und auch die eindringenderen Untersuchungen von Zeller, „das theolog. System Zwingli's" (theol. Jahrb. 1853), geben Belege hiefür, aber es findet ein Schwanken statt, und jedenfalls hat kein Reformator so bestimmt und constant als Zwingli die Sünde auf die φιλαυτία zurückgeführt, und zu Röm. 7, 18. erklärt er: Quantus quantus sum, agnosco in me nihil boni esse. Caro hic pro anima et corpore accipitur.

Est igitur, sagt Zwingli, ista ad peccandum amore sui propensio pecc. originale. Mit dieser Bestimmung treffen in der Sache vollkommen überein Harleß, Neander, Stirm, Schmid, Ebrard, Thomasius u. A. Und auch die folgenden Bestimmungen sind mehr dem Ausgangspuncte als der Sache nach verschieden, wenn Lutz (biblische Dogmatik, S. 121.) definirt: „die Abgeneigtheit des Willens gegen das Göttliche", J. Müller: „die von Gott abgewandte und den Gütern der Welt zugekehrte Richtung", Phil.: „was von dem Menschen nach Abzug des πνεῦμα noch übrig bleibt".

Nach der Mehrzahl der neuern Exegeten, vorzüglich der der rationalistischen Schule angehörigen, soll dagegen der Terminus σάρξ von dem Apostel in dem von den griechischen Auslegern angenommenen Sinne, und selbst ohne auf den Willen als letzte Ursache zurückzugehen, verstanden worden seyn. So Clericus zu Röm. 6,6., Michaelis, Döderlein, Semler, Bretschneider, Ammon, Usteri, Rückert und viele Andere, auf deren Seite neuerdings auch Rothe, Ethik, II. S. 183., Ritschl, altkathol. Kirche, S. 69 f., und Hofmann, der Schriftbeweis, I. S. 470., getreten sind. Das Irrthümliche in dieser dem Apostel zugeschriebenen Ansicht wurde von den meisten derjenigen, welche sie ihm beilegen zu müssen glaubten, nicht in Abrede gestellt, vielmehr wird von Fr., welcher — von einer gewissen oberflächlichen Beschränkung abgesehen — ihr ebenfalls zugethan, nach der diesem Theologen eigenen naiven Insolenz, mit welcher er an einer andern Stelle eine angebliche Inconsequenz des Apostels mit einem sed possunt alicui alio tempore placere alia entschuldigt, den Leser hier mit der Mahnung beschwichtigt: tametsi Paulus omnium peccatorum incitamenta a corpore repetiisset, haec tamen opinio, ut multa in antiquis scriptoribus, aequo animo ferenda esset. Die bestimmenden Gründe liegen vielmehr für jene Ausleger in dem Gebrau-

che des Ausdrucks an einigen Stellen, namentlich aber in denjenigen, wo σῶμα und μέλη, wie man meint und wie es wirklich den Anschein hat, völlig gleichbedeutend mit σάρξ gebraucht werde. Läßt sich, so kann man allerdings fragen, mit solchen Begriffsbestimmungen, wie die vorher angegebenen: „die den Gütern der Welt zugekehrte Richtung", „die Abgeneigtheit des Willens gegen das Göttliche" u. a., in Stellen etwas anfangen, wie 7, 18: οἶδα γάρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν? Kann das Wort hier anders gefaßt werden, denn als Bezeichnung eines Bestandtheils des menschlichen Wesens? Wenn 7, 22. 23. dem innern Menschen ein Gesetz in den Gliedern entgegengestellt wird, kann hiermit etwas Anderes bezeichnet seyn, als der Gegensatz des im Geiste begründeten Göttlichen und der im Leibe gegründeten Sinnlichkeit? Wenn 8, 12., nachdem die Verpflichtung zu dem οὐ κατὰ σάρκα ζῆν vorangegangen ist, die Ermahnung folgt, die πράξεις τοῦ σώματος zu tödten, müssen beides nicht Begriffe von gleichem Werthe seyn? Ebenso wenn Kol. 3, 5. die Abtödtung der μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς gefordert wird, und dann die πορνεία, ἀκαθαρσία u. s. w. folgt, sollen nicht die μέλη als Vermittler dieser Laster angesehen werden?

Es wird dabei zugestanden, daß das σῶμα von dem Apostel nicht als todte, sondern als die von der animalischen ψυχή beseelte Masse gefaßt, mithin auch, wie es 1 Kor. 2. geschieht, ἄνθρωπος ψυχικός mit σαρκικός gleichbedeutend gebraucht werde. Auch ein gewisser Unterschied von σάρξ und σῶμα, welchen namentlich D. Schulz nachzuweisen beflissen gewesen, wird nicht in Abrede gestellt, wie denn auch Ausdrücke wie σῶμα τῆς σαρκός, Kol. 1, 22., darauf führen, immer aber sey σάρξ nichts Anderes, als die Bezeichnung des σῶμα nach seiner groben Materialität, während σῶμα, der allgemeinere Ausdruck, zugleich von dem Auferstehungsleibe gebraucht wird. Zuletzt ist auch

noch von Zeller der philosophische Sprachgebrauch jener Zeit in Betracht gezogen und nachgewiesen worden, daß auch bei den philosophischen Schriftstellern, namentlich bei Plutarch, Epikt., Mark Aurel., das σῶμα verächtlicherweise: σάρξ, τὸ σαρκίδιον, genannt werde. Es wird ferner — von Rothe namentlich und von Hofmann — auf die „Quälereien des Textes“ und auf die Verschiedenartigkeit der Auskünfte hingewiesen, welche Müller in Anwendung bringe, um mit denjenigen Stellen, wo σῶμα und μέλη statt σὰρξ vorkommt, fertig zu werden. Allen diesen Auskünften, welche durch ihre Mannichfaltigkeit die Verlegenheit verrathen, gegenüber wird die exegetische Constanz entgegengehalten, mit welcher derjenige Ausleger verfahren kann, welcher sich nicht weigert, die anstößige Ansicht über den Sitz der Sünde bei Paulus zuzugestehen.

Wie von meinem Freunde D. Müller ausgesprochen wird, ist mein Commentar der erste gewesen, welcher — wozu mir damals die Anregung besonders von Augustin gegeben worden — der in jener Periode gangbaren Ansicht über σὰρξ entgegengetreten; wie dieß die dritte und vierte Auflage zeigt, bin ich im Verfolge bei einigen Stellen, wie namentlich 7, 18., schwankend geworden. Die erneute Untersuchung hat mich — wenn auch in modificirter Weise — zu der ursprünglichen Ansicht zurückgeführt.

Diejenige Auffassung der σὰρξ bei Paulus und überhaupt im neuen Testamente und in den Apokryphen — denn von einem speciell paulinischen Sprachgebrauche kann eigentlich nicht die Rede seyn —, welche dem nächsten Eindrucke nach dem Leser sich darbietet und von den griechischen Vätern vertreten wurde, wäre von einem Theile der neueren Exegeten nicht bekämpft worden, hätte sie nicht in solchem Widerspruche mit unserer auf die religiöse Erfahrung gegründeten ethischen Psychologie zu stehen geschienen. Wir versuchen zuerst nachzuweisen, daß

diese Ansicht von σάρξ in der That schon darum die richtige nicht seyn kann, weil die ethische Psychologie des Apostels sich mit ihr nicht in Einklang bringen läßt. Unsere ethische Psychologie betrachtet 1) als Quelle des Bösen nicht die sollicitirende Präponderanz der Triebe auf der einen oder der andern Seite, sondern das wollende Ich, 2) als die Grundform des bösen Willens die selbstsüchtige Richtung, welche das individuelle Particularinteresse über die objective, in Vernunft und göttlichem Gesetz offenbare Wahrheit setzt, und entweder als Sinnlichkeit in die Erscheinung tritt, indem mit Unterordnung der geistigen Forderung nur die Triebe der animalischen Natur befriedigt werden, oder als Selbstsucht im engeren Sinne, welche mit Hintansetzung der Gattung nur auf die Interessen des Ich gerichtet ist, 3) als den sollicitirenden Reiz das selbstsüchtige Interesse auf der einen Seite, auf der andern das allgemein Vernünftige — religiös ausgedrückt: die Liebe Gottes. In letzterer Beziehung nun, um mit dieser zu beginnen, ist Paulus in Uebereinstimmung. Wie die Liebe Gottes bei ihm der allein wahre sittliche Impuls, so liegt in der Abkehr von Gott, in der ἔχθρα τοῦ θεοῦ — positiv ausgedrückt: in der Hinkehr zur Creatur — der zum Bösen sollicitirende Reiz a). Der Grund, warum es in dem vom Evangelium unberührten Menschen zur Erfüllung des Gesetzes nicht kommt, liegt darin, daß der Inhalt dieses Gesetzes vom πνεῦμα Gottes ausgegangen, der Mensch aber seiner natürlichen Beschaffenheit nach das πνεῦμα θεοῦ nicht als treibendes Princip in sich trägt (7, 14. 8, 14). Das, was beim gesetzlichen Menschen die Stelle des πνεῦμα θεοῦ vertritt, der νοῦς und ἔσω ἄνθρωπος, bildet zwar noch einen gewissen Gegensatz zur σάρξ, aber nur einen ohnmächtigen. Die Abkehr

a) A parte aversionis, sagt Thom. Aq. zu Kap. 7, 7., liegt die radix mali in der superbia, a parte conversionis ad bonum commutabile in der cupiditas.

von Gott schließt die Hinkehr zur Welt in sich, daher die κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι Tit. 2, 12., ἐμοὶ ὁ κόσμος ἐσταύρωται Gal. 6, 14., τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Kol. 3, 2. 5. Vergl. bei Jakobus: ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν (Jak. 4, 4.). Auch nach Johannes ist die Sollicitation zum Bösen in der Liebe zur Finsterniß und zur Welt begründet (Joh. 1, 19. 1 Joh. 2, 15. 16.) und steht im Gegensatz zu der ἀγάπη τοῦ πατρός. Von dieser sündlichen Liebe zum κόσμος, insofern dieselbe zur Liebe Gottes im Gegensatz steht, werden wir das eigene creatürliche Ich nicht ausgeschlossen denken dürfen; der Apostel stellt auch das ἑαυτῷ ζῆν und ἀρέσκειν in Gegensatz zu dem ζῆν τῷ κυρίῳ (15, 3. 14, 7.). Sind wir hierzu berechtigt, so findet aber auch eine Uebereinstimmung in Betreff der Grundform des bösen Willens statt. Die Creaturliebe hat eben die doppelte Richtung: die sinnliche und die Selbstsucht im engern Sinne. Aber auch, was endlich den Quell des Bösen betrifft, findet bei dem Apostel keine abweichende Anschauung statt. Auch wenn σάρξ nichts Anderes als die sinnlichen Triebe bezeichnet, so kann Paulus doch dieselben nicht unmittelbar als Factoren der That gedacht haben, sondern immer nur vermittelt durch den Willen. „Wenn nicht der Mensch, der die Thierheit an sich hat, dem Thiere die Macht eingeräumt, sondern es gebändigt, könnte es ihm nichts anhaben" (Daub, System der Moral, S. 263.). Die ἐπιθυμίαι sind im σῶμα, aber sie sollen nicht herrschen, der Gläubige soll ihnen nicht gehorchen (Röm. 8, 12. 13.). Nicht sowohl die σάρξ als das φρονεῖν τὰ τῆς σαρκός (8, 5. 6.), also die in den Willen aufgenommene σάρξ, bewirkt die That. Ephes. 2, 3. spricht von den θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, wo dann διάνοιαι, wenn man sie nicht der σάρξ coordiniren wollte, mit Fr. als die imaginationis ludibria anzusehen wären, welche durch die σάρξ in der gei-

stigen Sphäre erregt werden, die Vorstellungen, welche auf den Willen und durch diesen auf die That wirken, gerade wie nach Matth. 15, 10. aus der καρδία die διαλογισμοὶ und aus diesen die φόνοι κτλ. hervorgehen. Auch Paulus spricht von der καρδία als dem Quell der ἐπιθυμίαι (Röm. 1, 24.). Demnach ist denn auch die Erklärung der Griechen, wenn sie die σὰρξ unmittelbar auf den λογισμός, die διάνοια oder die προαίρεσις, übertragen — Chrys., Oek.: φρόνημα τῆς σαρκὸς ἡ γεώδης τῆς διανοίας ὁρμή — zwar ungenau, doch nicht unrichtig. Es wird allerdings nach Kap. 7. der ἔσω ἄνθρωπος widerstandslos gefangen genommen unter der Sünde Gesetz (7, 23.); nicht eigentlich das Ich vollbringt das Böse, sondern die Sünde, die in mir, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, wohnt (7, 17. 18.). Allein die Ichheit besteht nach V. 18. 25. theils aus dem eigentlichen ἐγώ, theils in der σάρξ. So ist beim Sündethun der Wille des Ich überwiegend in der σάρξ, in den blinden Trieben, doch auch das eigentliche Ich hat — wenn auch als ein geknechtetes — daran Antheil. Auch die Ursünde als παρακοή (5, 19.) führt auf den Willen zurück.

Nur durch einen Schluß a contrario hatte sich uns ergeben, daß der sollicitirende Reiz zum Bösen, positiv ausgedrückt, in der Hinkehr zur Creatur liege. So entsteht nun die Frage, ob das, was Paulus und die anderen neutestamentlichen Schriftsteller von der σὰρξ und vom σῶμα lehren, hiermit in Einklang stehe. Wenn nun bei der Begriffsbestimmung von σὰρξ unter den Auslegern, welche von derselben Grundanschauung ausgehen, gewisse Differenzen hervorgetreten, so haben diese, wie gerade bei neutestamentlicher Auslegung so oft, nur darin ihren Grund, daß das, was in der Sache und im Bewußtseyn der Apostel eins ist, durch Abstraction getrennt wird. So, wenn von Müller in der dritten Ausgabe unter σὰρξ die Weltlust verstanden wird —

von Gott schließt die Hinkehr zur Welt in sich, daher die κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι Tit. 2, 12., ἐμοὶ ὁ κόσμος ἐσταύρωται Gal. 6, 14., τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Kol. 3, 2. 5. Vergl. bei Jakobus: ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν (Jak. 4, 4.). Auch nach Johannes ist die Sollicitation zum Bösen in der Liebe zur Finsterniß und zur Welt begründet (Joh. 1, 19. 1 Joh. 2, 15. 16.) und steht im Gegensatz zu der ἀγάπη τοῦ πατρός. Von dieser sündlichen Liebe zum κόσμος, insofern dieselbe zur Liebe Gottes im Gegensatz steht, werden wir das eigene creatürliche Ich nicht ausgeschlossen denken dürfen; der Apostel stellt auch das ἑαυτῷ ζῆν und ἀρέσκειν in Gegensatz zu dem ζῆν τῷ κυρίῳ (15, 3. 14, 7.). Sind wir hierzu berechtigt, so findet aber auch eine Uebereinstimmung in Betreff der Grundform des bösen Willens statt. Die Creaturliebe hat eben die doppelte Richtung: die sinnliche und die Selbstsucht im engern Sinne. Aber auch, was endlich den Quell des Bösen betrifft, findet bei dem Apostel keine abweichende Anschauung statt. Auch wenn σάρξ nichts Anderes als die sinnlichen Triebe bezeichnet, so kann Paulus doch dieselben nicht unmittelbar als Factoren der That gedacht haben, sondern immer nur vermittelt durch den Willen. „Wenn nicht der Mensch, der die Thierheit an sich hat, dem Thiere die Macht eingeräumt, sondern es gebändigt, könnte es ihm nichts anhaben" (Daub, System der Moral, S. 263.). Die ἐπιθυμίαι sind im σῶμα, aber sie sollen nicht herrschen, der Gläubige soll ihnen nicht gehorchen (Röm. 8, 12. 13.). Nicht sowohl die σάρξ als das φρονεῖν τὰ τῆς σαρκός (8, 5. 6.), also die in den Willen aufgenommene σάρξ, bewirkt die That. Ephes. 2, 3. spricht von den θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, wo dann διάνοιαι, wenn man sie nicht der σάρξ coordiniren wollte, mit Fr. als die imaginationis ludibria anzusehen wären, welche durch die σάρξ in der gei-

stigen Sphäre erregt werden, die Vorstellungen, welche auf den Willen und durch diesen auf die That wirken, gerade wie nach Matth. 15, 10. aus der καρδία die διαλογισμοὶ und aus diesen die φόνοι κτλ. hervorgehen. Auch Paulus spricht von der καρδία als dem Quell der ἐπιθυμίαι (Röm. 1, 24.). Demnach ist denn auch die Erklärung der Griechen, wenn sie die σάρξ unmittelbar auf den λογισμός, die διάνοια oder die προαίρεσις, übertragen — Chrys., Oek.: φρόνημα τῆς σαρκὸς ἡ γεώδης τῆς διανοίας ὁρμή — zwar ungenau, doch nicht unrichtig. Es wird allerdings nach Kap. 7. der ἔσω ἄνθρωπος widerstandslos gefangen genommen unter der Sünde Gesetz (7, 23.); nicht eigentlich das Ich vollbringt das Böse, sondern die Sünde, die in mir, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, wohnt (7, 17. 18.). Allein die Ichheit besteht nach V. 18. 25. theils aus dem eigentlichen ἐγώ, theils in der σάρξ. So ist beim Sündethun der Wille des Ich überwiegend in der σάρξ, in den blinden Trieben, doch auch das eigentliche Ich hat — wenn auch als ein geknechtetes — daran Antheil. Auch die Ursünde als παρακοή (5, 19.) führt auf den Willen zurück.

Nur durch einen Schluß a contrario hatte sich uns ergeben, daß der sollicitirende Reiz zum Bösen, positiv ausgedrückt, in der Hinkehr zur Creatur liege. So entsteht nun die Frage, ob das, was Paulus und die anderen neutestamentlichen Schriftsteller von der σάρξ und vom σῶμα lehren, hiermit in Einklang stehe. Wenn nun bei der Begriffsbestimmung von σάρξ unter den Auslegern, welche von derselben Grundanschauung ausgehen, gewisse Differenzen hervorgetreten, so haben diese, wie gerade bei neutestamentlicher Auslegung so oft, nur darin ihren Grund, daß das, was in der Sache und im Bewußtseyn der Apostel eins ist, durch Abstraction getrennt wird. So, wenn von Müller in der dritten Ausgabe unter σάρξ die Weltlust verstanden wird —

eine Fassung, welche auch den griechischen Auslegern vorgeschwebt, wenn sie, wie vorher erwähnt, σὰρξ als den λογισμὸς γεώδης erklären (Chrys. zu Gal. 5, 16.), ἐν σαρκὶ εἶναι als γηΐνως ζῆν (Oek. zu Röm. 8, 13.), φρόνημα τῆς σαρκὸς als die γεώδης διανοίας ὁρμή u. A. Beziehungsweise liegt dieß nun auch in vielen paulinischen Stellen. Wir werden uns einfach darauf berufen dürfen, daß σάρξ, da der Mensch durch den Leib erscheint, die ganze sinnliche Seite des Daseyns bezeichnet. So ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί (Gal. 2, 20. 2 Kor. 10,3. Phil. 1, 22. 24. Kol. 1, 22.), vergl. ο ἔξω und ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπος 2 Kor. 4, 16. Dieselbe Bedeutung hat σὰρξ 2 Kor. 11, 18. Gal. 6, 12. 13. Phil. 3, 3. 4. Eph. 6, 5. u. a., und zwar so, daß an allen diesen Stellen das irdisch-menschliche Daseyn und dessen Verhältnisse, alle Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten, die sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, im formalen Gegensatze gegen das Verhältniß des Menschen zu Gott in Christo aufgefaßt werden. Gewiß hat es nichts Auffallendes, wenn nun auch dieser Ausdruck im ethischen Sinne gebraucht wurde, so daß κατὰ σάρκα, ἐν σαρκὶ ζῆν hieß: „dem Aeußeren zugewandt leben", σαρκικός: „ein der Außenwelt, der Creatur zugewandter Mensch", ἡ σάρξ: „der auf das Aeußerliche, Weltliche gerichtete Sinn" a). Was jedoch zunächst bedenklich machen könnte, ist das Geständniß von Müller: „die Selbstsucht tritt in den Hintergrund", daß also in dieser ausgedehnten Bezeichnung der Sünde die Selbstsucht fast außer Acht geblieben seyn soll. Sodann muß doch der dem σαρκικὸς analoge Ausdruck ψυχικὸς auf einer verwandten Anschauung ruhen, was

a) So würden wir jedenfalls — jene Fassung der σὰρξ vorausgesetzt — Kap. 7, 18. das ἐν τῇ σαρκί μου erklären. Wenn Müller andere Erklärungen „sonderbar" findet, möchte dieß nicht noch mehr von der von ihm hier angenommenen gesagt werden: „die erscheinende Wirklichkeit des Lebens"?

bei dieser Begriffsbestimmung nicht der Fall ist (S. 451.). Ferner ist doch dem κατὰ σάρκα εἶναι das κατ' ἄνθρωπον εἶναι analog; auch diese Analogie kommt nicht zu ihrem Rechte. Endlich wird zugestanden werden müssen, daß, falls sich eine Genesis des Begriffs aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauche nachweisen läßt, diese denjenigen vorzuziehen ist, welche für das neutestamentliche Gebiet einen ganz neuen Sprachgebrauch statuiren. Auch Müller hat den Ausgangspunct vom alten Testament genommen, ohne jedoch unmittelbar zu der ethischen Bedeutung von σάρξ überzuleiten. בָּשָׂר ist im alten Testament der Mensch mit der notio adiuncta der Hinfälligkeit, Hiob 34, 15. Ps. 78, 39. Jes. 40, 6 — im ausdrücklichen Gegensatz gegen Gott, den Geist, und damit die unbeschränkte Kraft 5 Mos. 5, 26. Jes. 31, 3. Jer. 17, 5. Ps. 56, 5., ebenso σάρξ, resp. ἄνθρωπος, und die vollere rabbinische Phrase (doch schon Sir. 14, 19. γενεὰ σαρκὸς καὶ αἵματος) σάρξ καὶ αἷμα. Das letztere im neuen Testament Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Ephes. 6, 12., das erstere: μὴ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ (1 Kor. 2, 5.), τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων (1 Kor. 1, 25.), ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (1 Kor. 1, 29.). Derselbe Gebrauch, wo die κατὰ σάρκα und die nach einer göttlichen ἐπαγγελία Geborenen, die beide doch sinnlich geboren, einander gegenübergestellt werden, Gal. 4, 23. Röm. 9, 8. Wie nun im neutestamentlichen Sprachgebrauche ἀσθένεια und ἁμαρτία verwandte Begriffe, so lag dem biblischen Sprachgebrauche nichts näher, als der Uebergang des Begriffes Schwäche in den der Sünde. So Ps. 78, 39: „er vergab ihnen ihre Missethat, denn — er gedachte, daß sie Fleisch sind" a). Daher erhält nun sowohl σάρξ als ἄνθρωπος den Nebenbegriff des Sünd=

a) Die Stellen 1 Mos. 6, 3., Pred. Sal. 5, 5. übergehen wir, da die letztere nicht hierher gehört, die Erklärung der ersteren zu unsicher ist.

haften, und zwar zunächst da, wo von Sünden der Sinnlichkeit die Rede war, wie schon Sir. 23, 23. das σῶμα σαρκὸς der der Fleischeslust hingegebene Leib ist. So spricht 4 Makk. 7, 18. von τὰ πάθη τῆς σαρκός. Unzweifelhaft liegt neben dem Moment der Schwäche zufolge des Zusammenhanges auch das der Sündhaftigkeit in dem αὐτὸς σὰρξ ὤν, Sir. 28, 5., und ebenso im ἀνθρώπινον, Matth. 16, 23: οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, und so steht bei Paulus das κατ' ἄνθρωπον περιπατεῖν dem κατὰ σάρκα περιπατεῖν parallel (1 Kor. 3, 3.). Und selbst die Analogie des classischen Sprachgebrauchs darf angezogen werden, nur daß hier dem Begriffe der Sünde der des Irrthums substituirt zu werden pflegte. Τὰ ἀνθρώπινα sind hier nicht bloß Unglücksfälle, sondern auch Irrthümer, Fehltritte; ἀνθρώπινα ἁμαρτάνειν hieß „menschlich irren", Xenoph. Cyr. 3, 1, 40. Sind nun beide Begriffe vom Apostel mit gleicher Geltung gebraucht worden, so wird auch anzunehmen seyn, daß in dem Begriffe σάρξ, σαρκικός, das Moment des Menschlichen und des Sündlichen zusammenfalle. Theodor Mops. zu Röm. 7, 14: σαρκικὸς ἀντὶ τοῦ θνητός καὶ διὰ τοῦτο πολλὴν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἔχων ῥοπήν. Im Einverständniß mit Augustin, Luther und den Aelteren überhaupt stellen wir demnach als Allgemeinbegriff von σάρξ auf, wo es im ethischen Sinne gebraucht wird: „das Menschliche mit dem Nebenbegriff der Schwachheit und Sündlichkeit, die menschliche Schwachheit".

Reflectiren wir weiter auf den letzten Grund, worin diese Schwachheit und Sündlichkeit ruht, so haben wir als solchen bereits erkannt die Abkehr von Gott und seinem Geiste, in welchem allein die Kraft des Widerstandes ruht a). Das Object aber des von Gott abgekehrten

a) Es verdient bemerkt zu werden, daß selbst ein Schriftsteller wie der Verf. des 4. Buches der Makkabäer darauf aufmerksam macht, der

Menschen kann kein anderes seyn, als die Creatur, der κόσμος, daher die angeführten Aussprüche, welche die ἐπιθυμίαι κοσμικαὶ anklagen und den κόσμος zu kreuzigen gebieten. Daher nun auch die relative Berechtigung derjenigen Ansicht, welche σάρξ von der Weltliebe versteht; daher aber auch die beziehungsweise Richtigkeit der Bedeutung „Sinnlichkeit".

Daß der schwache, sündliche Mensch בָּשָׂר, σάρξ, genannt wurde, hatte ja seinen Grund eben darin, daß er mit dem ohnmächtigen und zur Sünde reizenden Organismus umkleidet ist. Nicht nur die Reizung zur Sinnlichkeit in ihren mannichfachen Aeußerungen, als Zorn, Wollust, Genußsucht, Trägheit, Leichtsinn, Verzagtheit u. a., geht daraus hervor, sondern, wie Rothe — allerdings in einem dogmatischen Zusammenhange, den wir uns nicht aneignen können — mit Scharfsinn nachgewiesen hat, die Selbstsucht im engern Sinne (Rothe, Ethik, II, 175.), insofern der materielle Naturorganismus nur auf Vollziehung seines individuellen Ichs geht. So ist es denn gar nicht zu verwundern, wenn an mehreren Stellen die ἐπιθυμίαι τῆς σαρκὸς nichts Anderes bezeichnen, als die sinnlichen Triebe, wie am deutlichsten Röm. 13, 14., wo von solchen ἐπιθυμίαι τῆς σαρκὸς die Rede, welche aus der üppigen Pflege des σῶμα hervorgehen, ja auch, wie Sir. 23, 23., insbesondere die Begierden der Wollust, 2 Petr. 2, 10. Jud. 8. 23. Ebenso wenig kann es dann befremden, wenn in diesem Sinne σῶμα und μέλη an die Stelle der σάρξ tritt — und zwar nicht bloß bei Paulus, auch bei Jakobus: πόθεν πόλεμοι καὶ μάχαι ἐν ὑμῖν, οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς

φρόνιμος λογισμὸς sey zur Ueberwindung der πάθη nicht ausreichend, sondern nur der εὐσεβὴς λογισμός: ὅσοι, sagt er, εὐσεβείας προνοοῦσιν ἐξ ὅλης καρδίας, οὗτοι μόνοι δύνανται κρατεῖν τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν (7, 18.).

μέλεσιν ὑμῶν; [a]) — wiewohl, was den Gebrauch von *σῶμα* und *μέλη* betrifft, nicht in Abrede gestellt werden darf, daß sie von dem Apostel auch ausdrücklich nur als ausführende Organe der Sünde gedacht sind, wie 6, 13. 12, 1., vergl. zu 6, 6. 7, 22. 8, 13. Was nun sowohl in der Identität des Ausdrucks als der Sache und überdieß im Bewußtseyn des Apostels nicht auseinanderfällt, das hätte auch nicht von den Auslegern überall auseinander gehalten werden sollen: wie bei den Terminis *ζωή*, *θάνατος*, *ἁμαρτία*, *ἔργα τοῦ νόμου*, so hätte auch bei *σάρξ* anerkannt werden sollen, daß der Apostel, indem er von der „menschlichen Schwachheit" spricht, bald mehr das Moment der Weltliebe, bald das der Selbstsucht, bald das der sinnlichen Trägheit oder der Affecte, bald alles dieses zusammen im Auge haben kann [b]), daß bald die Begriffe *μέλη*, *σῶμα* und *σάρξ* sich decken können, daß häufiger aber noch der letztere über den ersteren hinausgeht. Denn was nicht zugegeben werden kann, ist eben der ausschließliche Gebrauch von *σάρξ* in diesem mit *σῶμα* identischen Sinne. Zunächst ist zu bemerken, daß, wenn auch die Selbstsucht aus dem materiellen Organismus, so wie es von Rothe geschehen, abgeleitet

---

a) Nicht unmittelbar sind die *μάχαι* hier aus den *μέλη* abgeleitet, sondern, wie V. 3. zeigt, werden sie durch die übermäßige Begierde nach Besitz hervorgerufen.

b) Abstractionen derselben Art in der Casuslehre aufzudecken, ist die Aufgabe, die sich die Schrift von Rumpel, die Casuslehre. 1845, gesetzt hat. Es sey richtig — wird z. B. gesagt (S. 209.) — daß es einen gen. qualitatis, possessivus, partitivus, causalis gebe, der Irrthum sey nur, daß man diese Kategorien abwechselnd eintreten lasse, während sie zugleich im Gen. liegen, nur daß der Zusammenhang bald die eine, bald die andere mehr hervortreten lasse. In gleichem Sinne dringt de Wette öfter darauf, sich nicht bloß an einen „Theilbegriff" zu halten.

werden kann, doch der ethischen Psychologie des Apostels diese Rechtfertigung nicht zu Gute kommt, da dieselbe auf einer wissenschaftlichen Einsicht beruht, welche bei dem Apostel nicht vorausgesetzt werden kann; ist von ihm die Selbstsucht auf den sinnlichen Organismus zurückgeführt worden, so konnte dieses nur auf der populären, aber irrigen Ansicht beruhen, welche alle ungeordneten Triebe auf unmittelbare Weise der Materie zuschreibt. Ferner würde jenes Dogma damit nicht bestehen können, welches eine Selbstentzündung des Bösen auch in einer höheren als der irdischen Ordnung der Dinge voraussetzt a). Außerdem müßte dabei der, wie uns scheint, unbestreitbare Uebergang aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauche in den neutestamentlichen in Abrede gestellt werden. Endlich liegen einige Aussprüche bei Paulus vor, worin durchaus eine andere Fassung von σάρξ vorausgesetzt scheint. Folgt man bei Kol. 2, 23. der Erklärung von Bengel, Steiger, Huther, Meyer — und wir meinen, daß die drei Gründe, welche der letztere der gangbaren Erklärung, auf der Luther's Uebersetzung beruht, entgegenstellt, gleich schlagend sind — so bezeichnet πλησμονὴ τῆς σαρκὸς nicht die leibliche Sättigung, sondern die Sättigung der σάρξ im ethischen Sinne. Die Identität nun von σάρξ und σῶμα vorausgesetzt, würde der Sinn entstehen: „diese Asketen entziehen dem Leibe die nöthigen Bedürfnisse, nur um die Begierden des Leibes (man hätte hinzuzudenken: „nämlich nach einer andern Seite hin") zu befriedigen". Da aber dieses „nämlich nach einer andern Seite hin" fehlt, so können wir unmöglich glauben, daß σάρξ in diesem Zusammenhange nichts Anderes als σῶμα heißen sollte. Ebenso wenig, wenn Paulus V. 18. die Beschäftigung, sey es mit

---

a) Rothe's Ansicht der πνευματικὰ wird freilich von diesem Einwurfe nicht getroffen (II, 188.).

Engeln, Visionen, oder — nach der Lesart ohne Negation — das Eingehen auf transscendentale Sphären eine Frucht des νοῦς τῆς σαρκὸς nennt. Sind σῶμα, μέλη und σάρξ überall gleichgeltende Begriffe, so versuche man es nur, an allen Stellen, wo σάρξ steht, σῶμα oder μέλη zu substituiren, und die Unzulässigkeit der Voraussetzung wird sich erweisen. Würde Paulus in der angeführten Stelle von einem νοῦς τοῦ σώματος gesprochen haben, oder 1 Kor. 1, 26. von σοφοὶ κατὰ σῶμα — etwa wie er 1 Tim. 4, 8. von einer γυμνασία σωματικὴ spricht? Würde er Kap. 8, 7. haben schreiben können: διότι τὸ φρόνημα τοῦ σώματος ἔχθρα εἰς θεόν — οἱ ἐν σώματι ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται? Hiernach müssen wir denn annehmen, daß an Stellen wie den oben genannten σάρξ nur den von uns aufgestellten weitern Begriff habe: das Menschliche mit dem Nebenbegriff der Ohnmacht und Sündhaftigkeit — in gegebener specieller Beziehung: der menschliche Dünkel, das selbstsüchtige Sichgeltendmachen.

Es würde nun weiter gefragt werden können: wenn jener νοῦς τῆς σαρκὸς Kol. 2, 18. nicht als sinnliche Lust zu fassen, sondern einen lediglich durch geistige Reflexion in sich selbst erzeugten Hochmuth bezeichnet, welches die geistige Sphäre sey, in die der Apostel ihn verlegt habe. Wir geben nun Neander Recht in seiner Behauptung, daß der Terminus σάρξ an sich überhaupt nichts über den Sitz der sündlichen Triebe entscheide, ja es wird behauptet werden müssen, daß die von dem Apostel gebrauchten psychologischen Termini überhaupt nicht sowohl als psychologische, sondern vielmehr als ethische Bestimmungen anzusehen sind, wie ja die psychologischen Bestimmungen, welche die Ethik behandelt, in ihr nur nach dem Gesichtspunct ihres Werthes betrachtet werden. So könnte mithin die verlangte Entscheidung ganz abgelehnt werden. Dennoch wird sich durch Combination eine solche geben lassen. Was die auf 1 Thess. 5, 23. sich gründende pau-

liniſche Trichotomie betrifft (welche übrigens von der proteſtantiſchen Dogmatik nicht anerkannt wurde, Gerhard, loci. Tom. XVII, 70.), ſo möchte zunächſt mit Schmid u. A. in Zweifel zu ziehen ſeyn, ob Paulus das πνεῦμα Anderen als den unter dem Einfluſſe des πνεῦμα θεοῦ ſtehenden Chriſten, wie die Theſſalonicher ſolche ſind, zugeſchrieben haben würde. Tritt doch in der Beſchreibung des unter dem Geſetze Stehenden, welchen Paulus als einen des πνεῦμα θεοῦ noch nicht Theilhaften denkt, da, wo man die Erwähnung des menſchlichen πνεῦμα hätte erwarten ſollen, nicht dieſes auf, ſondern nur der νοῦς und ὁ ἔσω ἄνθρωπος a). Wie uns ſcheint, iſt die Anſicht des Apoſtels von der Seele die von Origenes, Irenäus und unter den Neueren namentlich von Schubert ausgeſprochene. Origenes in dem griechiſchen Text zu Kap. 8, 12. in der Catena in St. Pauli epp. Oxon. 1844 von J. A. Cramer: ἀλλὰ καὶ πάντα τὰ ἁμαρτήματα ἔργα σαρκός ἐστιν, ἅπερ ὁ ἀπόστολος „φανερὰ" ὠνόμασεν. Ἐν αὐτοῖς δὲ τάξας καὶ τὰς αἱρέσεις ἐδίδαξεν, ὅτι καὶ αὗται σαρκός εἰσιν ἔργον ἀπολύον ἡμᾶς περισπασμοῦ· ἵνα μὴ νομίζωμεν τινὰ μὲν εἶναι ἔργα σαρκός, τινὰ δὲ ἁμαρτήματα οὐ σαρκός, ἤτοι δὲ ψυχῆς ἢ νοῦ. Ἀλλ' ἐπάν τις ζητῇ, πῶς καὶ αἱρέσεις τῆς σαρκός εἰσι κατειλεγμέναι, λεκτέον πρὸς αὐτὸν, ὅτι αἱρέσεις γίνονται ἀπὸ τοῦ νοῦ τῆς σαρκός, περὶ οὗ φησί που ὁ Παῦλος „εἰκῇ ἐμβατεύων καὶ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν". Τάχα δὲ καὶ ὅτε ἁμαρτάνομεν βασιλευούσης τῆς ἁμαρτίας ἐν τῷ θνητῷ ἡμῶν σώματι, οὐδὲν ἄλλο ἐσμὲν ἤπερ τὸ θνητὸν σῶμα

a) Es ließe ſich zwar an 1 Kor. 2, 11. erinnern, wo τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου als Organ des Selbſtbewußtſeyns allgemein menſchliches Beſitzthum iſt, aber es iſt auch die Frage, ob dort die Anſchauung nicht die dichotomiſche ſey, und ob nicht der Ausdruck πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου überhaupt nur im Gegenſatz zu πνεῦμα τοῦ θεοῦ gewählt worden.

von Gott schließt die Hinkehr zur Welt in sich, daher die κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι Tit. 2, 12., ἐμοὶ ὁ κόσμος ἐσταύρωται Gal. 6, 14., τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Kol. 3, 2. 5. Vergl. bei Jakobus: ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν (Jak. 4, 4.). Auch nach Johannes ist die Sollicitation zum Bösen in der Liebe zur Finsterniß und zur Welt begründet (Joh. 1, 19. 1 Joh. 2, 15. 16.) und steht im Gegensatz zu der ἀγάπη τοῦ πατρός. Von dieser sündlichen Liebe zum κόσμος, insofern dieselbe zur Liebe Gottes im Gegensatz steht, werden wir das eigene creatürliche Ich nicht ausgeschlossen denken dürfen; der Apostel stellt auch das ἑαυτῷ ζῆν und ἀρέσκειν in Gegensatz zu dem ζῆν τῷ κυρίῳ (15, 3. 14, 7.). Sind wir hierzu berechtigt, so findet aber auch eine Uebereinstimmung in Betreff der Grundform des bösen Willens statt. Die Creaturliebe hat eben die doppelte Richtung: die sinnliche und die Selbstsucht im engern Sinne. Aber auch, was endlich den Quell des Bösen betrifft, findet bei dem Apostel keine abweichende Anschauung statt. Auch wenn σάρξ nichts Anderes als die sinnlichen Triebe bezeichnet, so kann Paulus doch dieselben nicht unmittelbar als Factoren der That gedacht haben, sondern immer nur vermittelt durch den Willen. „Wenn nicht der Mensch, der die Thierheit an sich hat, dem Thiere die Macht eingeräumt, sondern es gebändigt, könnte es ihm nichts anhaben" (Daub, System der Moral, S. 263.). Die ἐπιθυμίαι sind im σῶμα, aber sie sollen nicht herrschen, der Gläubige soll ihnen nicht gehorchen (Röm. 8, 12. 13.). Nicht sowohl die σάρξ als das φρονεῖν τὰ τῆς σαρκός (8, 5. 6.), also die in den Willen aufgenommene σάρξ, bewirkt die That. Ephes. 2, 3. spricht von den θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, wo dann διάνοιαι, wenn man sie nicht der σάρξ coordiniren wollte, mit Fr. als die imaginationis ludibria anzusehen wären, welche durch die σάρξ in der gei-

stigen Sphäre erregt werden, die Vorstellungen, welche auf den Willen und durch diesen auf die That wirken, gerade wie nach Matth. 15, 10. aus der καρδία die διαλογισμοὶ und aus diesen die φόνοι κτλ. hervorgehen. Auch Paulus spricht von der καρδία als dem Quell der ἐπιθυμίαι (Röm. 1, 24.). Demnach ist denn auch die Erklärung der Griechen, wenn sie die σάρξ unmittelbar auf den λογισμός, die διάνοια oder die προαίρεσις, übertragen — Chrys., Oek.: φρόνημα τῆς σαρκὸς ἡ γεώδης τῆς διανοίας ὁρμή — zwar ungenau, doch nicht unrichtig. Es wird allerdings nach Kap. 7. der ἔσω ἄνθρωπος widerstandslos gefangen genommen unter der Sünde Gesetz (7, 23.); nicht eigentlich das Ich vollbringt das Böse, sondern die Sünde, die in mir, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, wohnt (7, 17. 18.). Allein die Ichheit besteht nach V. 18. 25. theils aus dem eigentlichen ἐγώ, theils in der σάρξ. So ist beim Sündethun der Wille des Ich überwiegend in der σάρξ, in den blinden Trieben, doch auch das eigentliche Ich hat — wenn auch als ein geknechtetes — daran Antheil. Auch die Ursünde als παρακοή (5, 19.) führt auf den Willen zurück.

Nur durch einen Schluß à contrario hatte sich uns ergeben, daß der sollicitirende Reiz zum Bösen, positiv ausgedrückt, in der Hinkehr zur Creatur liege. So entsteht nun die Frage, ob das, was Paulus und die anderen neutestamentlichen Schriftsteller von der σάρξ und vom σῶμα lehren, hiermit in Einklang stehe. Wenn nun bei der Begriffsbestimmung von σάρξ unter den Auslegern, welche von derselben Grundanschauung ausgehen, gewisse Differenzen hervorgetreten, so haben diese, wie gerade bei neutestamentlicher Auslegung so oft, nur darin ihren Grund, daß das, was in der Sache und im Bewußtseyn der Apostel eins ist, durch Abstraction getrennt wird. So, wenn von Müller in der dritten Ausgabe unter σάρξ die Weltlust verstanden wird —

eine Fassung, welche auch den griechischen Auslegern vorgeschwebt, wenn sie, wie vorher erwähnt, σὰρξ als den λογισμὸς γεώδης erklären (Chrys. zu Gal. 5, 16.), ἐν σαρκὶ εἶναι als γηΐνως ζῆν (Oek. zu Röm. 8, 13.), φρόνημα τῆς σαρκὸς als die γεώδης διανοίας ὁρμή u. A. Beziehungsweise liegt dieß nun auch in vielen paulinischen Stellen. Wir werden uns einfach darauf berufen dürfen, daß σάρξ, da der Mensch durch den Leib erscheint, die ganze sinnliche Seite des Daseyns bezeichnet. So ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί (Gal. 2, 20. 2 Kor. 10, 3. Phil. 1, 22. 24. Kol. 1, 22.), vergl. ο ἔξω und ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπος 2 Kor. 4, 16. Dieselbe Bedeutung hat σὰρξ 2 Kor. 11, 18. Gal. 6, 12. 13. Phil. 3, 3. 4. Eph. 6, 5. u. a., und zwar so, daß an allen diesen Stellen das irdisch-menschliche Daseyn und dessen Verhältnisse, alle Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten, die sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, im formalen Gegensatze gegen das Verhältniß des Menschen zu Gott in Christo aufgefaßt werden. Gewiß hat es nichts Auffallendes, wenn nun auch dieser Ausdruck im ethischen Sinne gebraucht wurde, so daß κατὰ σάρκα, ἐν σαρκὶ ζῆν hieß: „dem Aeußeren zugewandt leben", σαρκικός: „ein der Außenwelt, der Creatur zugewandter Mensch", ἡ σάρξ: „der auf das Aeußerliche, Weltliche gerichtete Sinn" a). Was jedoch zunächst bedenklich machen könnte, ist das Geständniß von Müller: „die Selbstsucht tritt in den Hintergrund", daß also in dieser ausgedehnten Bezeichnung der Sünde die Selbstsucht fast außer Acht geblieben seyn soll. Sodann muß doch der dem σαρκικὸς analoge Ausdruck ψυχικὸς auf einer verwandten Anschauung ruhen, was

a) So würden wir jedenfalls — jene Fassung der σὰρξ vorausgesetzt — Kap. 7, 18. das ἐν τῇ σαρκί μου erklären. Wenn Müller andere Erklärungen „sonderbar" findet, möchte dieß nicht noch mehr von der von ihm hier angenommenen gesagt werden: „die erscheinende Wirklichkeit des Lebens"?

bei dieser Begriffsbestimmung nicht der Fall ist (S. 451.). Ferner ist doch dem *κατὰ σάρκα εἶναι* das *κατ' ἄνθρωπον εἶναι* analog; auch diese Analogie kommt nicht zu ihrem Rechte. Endlich wird zugestanden werden müssen, daß, falls sich eine Genesis des Begriffs aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauche nachweisen läßt, diese denjenigen vorzuziehen ist, welche für das neutestamentliche Gebiet einen ganz neuen Sprachgebrauch statuiren. Auch Müller hat den Ausgangspunct vom alten Testament genommen, ohne jedoch unmittelbar zu der ethischen Bedeutung von σάρξ überzuleiten. בָּשָׂר ist im alten Testament der Mensch mit der notio adiuncta der Hinfälligkeit, Hiob 34, 15. Ps. 78, 39. Jes. 40, 6. — im ausdrücklichen Gegensatz gegen Gott, den Geist, und damit die unbeschränkte Kraft 5 Mos. 5, 26. Jes. 31, 3. Jer. 17, 5. Ps. 56, 5., ebenso σάρξ, resp. ἄνθρωπος, und die vollere rabbinische Phrase (doch schon Sir. 14, 19. *γενεὰ σαρκὸς καὶ αἵματος*) *σὰρξ καὶ αἷμα*. Das letztere im neuen Testament Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Ephes. 6, 12., das erstere: *μὴ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ* (1 Kor. 2, 5.), *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων* (1 Kor. 1, 25.), *ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (1 Kor. 1, 29.). Derselbe Gebrauch, wo die *κατὰ σάρκα* und die nach einer göttlichen *ἐπαγγελία* Geborenen, die beide doch sinnlich geboren, einander gegenübergestellt werden, Gal. 4, 23. Röm. 9, 8. Wie nun im neutestamentlichen Sprachgebrauche *ἀσθένεια* und *ἁμαρτία* verwandte Begriffe, so lag dem biblischen Sprachgebrauche nichts näher, als der Uebergang des Begriffes Schwäche in den der Sünde. So Ps. 78, 39: „er vergab ihnen ihre Missethat, denn — er gedachte, daß sie Fleisch sind" a). Daher erhält nun sowohl *σὰρξ* als *ἄνθρωπος* den Nebenbegriff des Sünd-

a) Die Stellen 1 Mos. 6, 3., Pred. Sal. 5, 5. übergehen wir, da die letztere nicht hierher gehört, die Erklärung der ersteren zu unsicher ist.

haften, und zwar zunächst da, wo von Sünden der Sinnlichkeit die Rede war, wie schon Sir. 23, 23. das σῶμα σαρκὸς der der Fleischeslust hingegebene Leib ist. So spricht 4 Makk. 7, 18. von τὰ πάθη τῆς σαρκός. Unzweifelhaft liegt neben dem Moment der Schwäche zufolge des Zusammenhanges auch das der Sündhaftigkeit in dem αὐτὸς σὰρξ ὤν, Sir. 28, 5., und ebenso im ἀνθρώπινον, Matth. 16, 23: οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, und so steht bei Paulus das κατ' ἄνθρωπον περιπατεῖν dem κατὰ σάρκα περιπατεῖν parallel (1 Kor. 3, 3.). Und selbst die Analogie des classischen Sprachgebrauchs darf angezogen werden, nur daß hier dem Begriffe der Sünde der des Irrthums substituirt zu werden pflegte. Τὰ ἀνθρώπινα sind hier nicht bloß Unglücksfälle, sondern auch Irrthümer, Fehltritte; ἀνθρώπινα ἁμαρτάνειν hieß „menschlich irren", Xenoph. Cyr. 3, 1, 40. Sind nun beide Begriffe vom Apostel mit gleicher Geltung gebraucht worden, so wird auch anzunehmen seyn, daß in dem Begriffe σάρξ, σαρκικός, das Moment des Menschlichen und des Sündlichen zusammenfalle. Theodor Mopſ. zu Röm. 7, 14: σαρκικὸς ἀντὶ τοῦ θνητὸς καὶ διὰ τοῦτο πολλὴν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἔχων ῥοπήν. Im Einverständniß mit Augustin, Luther und den Aelteren überhaupt stellen wir demnach als Allgemeinbegriff von σάρξ auf, wo es im ethischen Sinne gebraucht wird: „das Menschliche mit dem Nebenbegriff der Schwachheit und Sündlichkeit, die menschliche Schwachheit".

Reflectiren wir weiter auf den letzten Grund, worin diese Schwachheit und Sündlichkeit ruht, so haben wir als solchen bereits erkannt die Abkehr von Gott und seinem Geiste, in welchem allein die Kraft des Widerstandes ruht a). Das Object aber des von Gott abgekehrten

a) Es verdient bemerkt zu werden, daß selbst ein Schriftsteller wie der Verf. des 4. Buches der Makkabäer darauf aufmerksam macht, der

Menschen kann kein anderes seyn, als die Creatur, der κόσμος, daher die angeführten Aussprüche, welche die ἐπιθυμίαι κοσμικαὶ anklagen und den κόσμος zu kreuzigen gebieten. Daher nun auch die relative Berechtigung derjenigen Ansicht, welche σάρξ von der Weltliebe versteht; daher aber auch die beziehungsweise Richtigkeit der Bedeutung „Sinnlichkeit".

Daß der schwache, sündliche Mensch בָּשָׂר, σάρξ, genannt wurde, hatte ja seinen Grund eben darin, daß er mit dem ohnmächtigen und zur Sünde reizenden Organismus umkleidet ist. Nicht nur die Reizung zur Sinnlichkeit in ihren mannichfachen Aeußerungen, als Zorn, Wollust, Genußsucht, Trägheit, Leichtsinn, Verzagtheit u. a., geht daraus hervor, sondern, wie Rothe — allerdings in einem dogmatischen Zusammenhange, den wir uns nicht aneignen können — mit Scharfsinn nachgewiesen hat, die Selbstsucht im engern Sinne (Rothe, Ethik, II, 175.), insofern der materielle Naturorganismus nur auf Vollziehung seines individuellen Ichs geht. So ist es denn gar nicht zu verwundern, wenn an mehreren Stellen die ἐπιθυμίαι τῆς σαρκὸς nichts Anderes bezeichnen, als die sinnlichen Triebe, wie am deutlichsten Röm. 13, 14., wo von solchen ἐπιθυμίαι τῆς σαρκὸς die Rede, welche aus der üppigen Pflege des σῶμα hervorgehen, ja auch, wie Sir. 23, 23., insbesondere die Begierden der Wollust, 2 Petr. 2, 10. Jud. 8. 23. Ebenso wenig kann es dann befremden, wenn in diesem Sinne σῶμα und μέλη an die Stelle der σάρξ tritt — und zwar nicht bloß bei Paulus, auch bei Jakobus: πόθεν πόλεμοι καὶ μάχαι ἐν ὑμῖν, οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς

φρόνιμος λογισμὸς sey zur Ueberwindung der πάθη nicht ausreichend, sondern nur der εὐσεβὴς λογισμός: ὅσοι, sagt er, εὐσεβείας προνοοῦσιν ἐξ ὅλης καρδίας, οὗτοι μόνοι δύνανται κρατεῖν τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν (7, 18.).

μέλεσιν ὑμῶν; a) — wiewohl, was den Gebrauch von *σῶμα* und *μέλη* betrifft, nicht in Abrede gestellt werden darf, daß sie von dem Apostel auch ausdrücklich nur als ausführende Organe der Sünde gedacht sind, wie 6, 13. 12, 1., vergl. zu 6, 6. 7, 22. 8, 13. Was nun sowohl in der Identität des Ausdrucks als der Sache und überdieß im Bewußtseyn des Apostels nicht auseinanderfällt, das hätte auch nicht von den Auslegern überall auseinander gehalten werden sollen: wie bei den Terminis *ζωή*, *θάνατος*, *ἁμαρτία*, *ἔργα τοῦ νόμου*, so hätte auch bei *σὰρξ* anerkannt werden sollen, daß der Apostel, indem er von der „menschlichen Schwachheit" spricht, bald mehr das Moment der Weltliebe, bald das der Selbstsucht, bald das der sinnlichen Trägheit oder der Affecte, bald alles dieses zusammen im Auge haben kann b), daß bald die Begriffe *μέλη*, *σῶμα* und *σὰρξ* sich decken können, daß häufiger aber noch der letztere über den ersteren hinausgeht. Denn was nicht zugegeben werden kann, ist eben der ausschließliche Gebrauch von *σὰρξ* in diesem mit *σῶμα* identischen Sinne. Zunächst ist zu bemerken, daß, wenn auch die Selbstsucht aus dem materiellen Organismus, so wie es von Rothe geschehen, abgeleitet

---

a) Nicht unmittelbar sind die *μάχαι* hier aus den *μέλη* abgeleitet, sondern, wie V. 3. zeigt, werden sie durch die übermäßige Begierde nach Besitz hervorgerufen.

b) Abstractionen derselben Art in der Casuslehre aufzudecken, ist die Aufgabe, die sich die Schrift von Rumpel, die Casuslehre. 1845, gesetzt hat. Es sey richtig — wird z. B. gesagt (S. 209.) — daß es einen gen. qualitatis, possessivus, partitivus, causalis gebe, der Irrthum sey nur, daß man diese Kategorien abwechselnd eintreten lasse, während sie zugleich im Gen. liegen, nur daß der Zusammenhang bald die eine, bald die andere mehr hervortreten lasse. In gleichem Sinne dringt de Wette öfter darauf, sich nicht bloß an einen „Theilbegriff" zu halten.

werden kann, doch der ethischen Psychologie des Apostels diese Rechtfertigung nicht zu Gute kommt, da dieselbe auf einer wissenschaftlichen Einsicht beruht, welche bei dem Apostel nicht vorausgesetzt werden kann; ist von ihm die Selbstsucht auf den sinnlichen Organismus zurückgeführt worden, so konnte dieses nur auf der populären, aber irrigen Ansicht beruhen, welche alle ungeordneten Triebe auf unmittelbare Weise der Materie zuschreibt. Ferner würde jenes Dogma damit nicht bestehen können, welches eine Selbstentzündung des Bösen auch in einer höheren als der irdischen Ordnung der Dinge voraussetzt [a]. Außerdem müßte dabei der, wie uns scheint, unbestreitbare Uebergang aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauche in den neutestamentlichen in Abrede gestellt werden. Endlich liegen einige Aussprüche bei Paulus vor, worin durchaus eine andere Fassung von σάρξ vorausgesetzt scheint. Folgt man bei Kol. 2, 23. der Erklärung von Bengel, Steiger, Huther, Meyer — und wir meinen, daß die drei Gründe, welche der letztere der gangbaren Erklärung, auf der Luther's Uebersetzung beruht, entgegenstellt, gleich schlagend sind — so bezeichnet πλησμονὴ τῆς σαρκὸς nicht die leibliche Sättigung, sondern die Sättigung der σάρξ im ethischen Sinne. Die Identität nun von σάρξ und σῶμα vorausgesetzt, würde der Sinn entstehen: „diese Asketen entziehen dem Leibe die nöthigen Bedürfnisse, nur um die Begierden des Leibes (man hätte hinzuzudenken: „nämlich nach einer andern Seite hin") zu befriedigen". Da aber dieses „nämlich nach einer andern Seite hin" fehlt, so können wir unmöglich glauben, daß σάρξ in diesem Zusammenhange nichts Anderes als σῶμα heißen sollte. Ebenso wenig, wenn Paulus V. 18. die Beschäftigung, sey es mit

a) Rothe's Ansicht der πνευματικὰ wird freilich von diesem Einwurfe nicht getroffen (II, 188.).

Engeln, Visionen, oder — nach der Lesart ohne Negation — das Eingehen auf transscendentale Sphären eine Frucht des νοῦς τῆς σαρκὸς nennt. Sind σῶμα, μέλη und σὰρξ überall gleichgeltende Begriffe, so versuche man es nur, an allen Stellen, wo σὰρξ steht, σῶμα oder μέλη zu substituiren, und die Unzulässigkeit der Voraussetzung wird sich erweisen. Würde Paulus in der angeführten Stelle von einem νοῦς τοῦ σώματος gesprochen haben, oder 1 Kor. 1, 26. von σοφοὶ κατὰ σῶμα — etwa wie er 1 Tim. 4, 8. von einer γυμνασία σωματικὴ spricht? Würde er Kap. 8, 7. haben schreiben können: διότι τὸ φρόνημα τοῦ σώματος ἔχθρα εἰς θεόν — οἱ ἐν σώματι ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται? Hiernach müssen wir denn annehmen, daß an Stellen wie den oben genannten σὰρξ nur den von uns aufgestellten weitern Begriff habe: das Menschliche mit dem Nebenbegriff der Ohnmacht und Sündhaftigkeit — in gegebener specieller Beziehung: der menschliche Dünkel, das selbstsüchtige Sichgeltendmachen.

Es würde nun weiter gefragt werden können: wenn jener νοῦς τῆς σαρκὸς Kol. 2, 18. nicht als sinnliche Lust zu fassen, sondern einen lediglich durch geistige Reflexion in sich selbst erzeugten Hochmuth bezeichnet, welches die geistige Sphäre sey, in die der Apostel ihn verlegt habe. Wir geben nun Neander Recht in seiner Behauptung, daß der Terminus σὰρξ an sich überhaupt nichts über den Sitz der sündlichen Triebe entscheide, ja es wird behauptet werden müssen, daß die von dem Apostel gebrauchten psychologischen Termini überhaupt nicht sowohl als psychologische, sondern vielmehr als ethische Bestimmungen anzusehen sind, wie ja die psychologischen Bestimmungen, welche die Ethik behandelt, in ihr nur nach dem Gesichtspunct ihres Werthes betrachtet werden. So könnte mithin die verlangte Entscheidung ganz abgelehnt werden. Dennoch wird sich durch Combination eine solche geben lassen. Was die auf 1 Thess. 5, 23. sich gründende pau-

linische Trichotomie betrifft (welche übrigens von der protestantischen Dogmatik nicht anerkannt wurde, Gerhard, loci. Tom. XVII, 70.), so möchte zunächst mit Schmid u. A. in Zweifel zu ziehen seyn, ob Paulus das πνεῦμα Anderen als den unter dem Einflusse des πνεῦμα θεοῦ stehenden Christen, wie die Thessalonicher solche sind, zugeschrieben haben würde. Tritt doch in der Beschreibung des unter dem Gesetze Stehenden, welchen Paulus als einen des πνεῦμα θεοῦ noch nicht Theilhaften denkt, da, wo man die Erwähnung des menschlichen πνεῦμα hätte erwarten sollen, nicht dieses auf, sondern nur der νοῦς und ὁ ἔσω ἄνθρωπος [a]). Wie uns scheint, ist die Ansicht des Apostels von der Seele die von Origenes, Irenäus und unter den Neueren namentlich von Schubert ausgesprochene. Origenes in dem griechischen Text zu Kap. 8, 12. in der Catena in St. Pauli epp. Oxon. 1844 von J. A. Cramer: ἀλλὰ καὶ πάντα τὰ ἁμαρτήματα ἔργα σαρκός ἐστιν, ἅπερ ὁ ἀπόστολος „φανερὰ" ὠνόμασεν. Ἐν αὐτοῖς δὲ τάξας καὶ τὰς αἱρέσεις ἐδίδαξεν, ὅτι καὶ αὗται σαρκός εἰσιν ἔργον ἀπολύον ἡμᾶς περισπασμοῦ· ἵνα μὴ νομίζωμεν τινὰ μὲν εἶναι ἔργα σαρκός, τινὰ δὲ ἁμαρτήματα οὐ σαρκός, ἤτοι δὲ ψυχῆς ἢ νοῦ. Ἀλλ' ἐπάν τις ζητῇ, πᾶς καὶ αἱρέσεις τῆς σαρκός εἰσι κατειλεγμέναι, λεκτέον πρὸς αὐτὸν, ὅτι αἱρέσεις γίνονται ἀπὸ τοῦ νοῦ τῆς σαρκός, περὶ οὗ φησί που ὁ Παῦλος „εἰκῇ ἐμβατεύων καὶ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν". Τάχα δὲ καὶ ὅτε ἁμαρτάνομεν βασιλευούσης τῆς ἁμαρτίας ἐν τῷ θνητῷ ἡμῶν σώματι, οὐδὲν ἄλλο ἐσμὲν ἤπερ τὸ θνητὸν σῶμα

---

a) Es ließe sich zwar an 1 Kor. 2, 11. erinnern, wo τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου als Organ des Selbstbewußtseyns allgemein menschliches Besitzthum ist, aber es ist auch die Frage, ob dort die Anschauung nicht die dichotomische sey, und ob nicht der Ausdruck πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου überhaupt nur im Gegensatz zu πνεῦμα τοῦ θεοῦ gewählt worden.

καὶ σάρκες. „Οὐ μή", γάρ φησι, „καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας." Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ ψυχὴ ἔοικε μὴ μένειν, ἀλλ' ἤτοι διὰ κακίαν γίνεσθαι σάρξ, ἢ δι' ἀρετὴν πνεῦμα· ὅτε γὰρ κολλᾶται τῇ πόρνῃ, γίνεται εἰς σάρκα μίαν πρὸς αὐτήν· ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν. Irenäus (c. haeres. l. V. c. 304.): tria sunt, ex quibus perfectus homo constat, carne, anima, spiritu, altero quidem figurante, spiritu, altero, quod formatur, carne. Id vero, quod inter haec est duo, est anima, quae aliquando subsequens elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias, mit welcher Ansicht Schubert in der Geschichte der Seele gänzlich übereinstimmt. Der Geist, ein Fluidum, welches für die Seele werden kann, was die Luft dem thierischen Leben beim Athmungsprocesse, wodurch diese, wenn sie seinem Einflusse sich hingibt, zu Geist und Persönlichkeit verklärt werden kann. Das *πνεῦμα* ist dem Apostel der göttliche, der religiöse Geist im Menschen, der Menschengeist, inwiefern er sich theoretisch oder praktisch auf das Ewige richtet. Auf die Seite der *ψυχὴ* aber fällt bei Paulus noch mehr als etwa bei Philo, welcher ihr nur das *αἰσθητικὸν* und *ζωτικὸν* zuschreibt, wogegen auch Schubert sie von der Lebenskraft unterschieden wissen und selbst das Gewissen ihr zuschreiben will. Ausdrücklich unterscheidet Paulus den *νοῦς* von dem theoretisch activen *πνεῦμα*, dem er 1 Kor. 14. im Gegensatz zur Reflexion die Anschauung zuweist. So gehört also der *νοῦς*, wie auch jener *ἔσω ἄνθρωπος*, Röm. 7., der *ψυχὴ* an, ebenso daher auch die hellenische Philosophie, wie aus dem *ψυχικὸς* 1 Kor. 2. folgt, und wie auch Jak. 3. von einer *σοφία ψυχικὴ* spricht. Hiernach kann es keinen Anstand haben, daß Paulus jene geistige Reflexion in sich, aus welcher die geistige Selbsterhebung hervorgeht, der *ψυχὴ* zuschreiben konnte.

Einer besondern Erwägung unterwerfen wir noch schließlich diejenigen zwei Stellen des 7. Kap. an die Römer, wo die Erklärung des σάρξ von der Sinnlichkeit besonders im Rechte zu seyn scheint, Kap. 7, 18. und 22. 23.

Wenn in V. 18. der Apostel ausspricht: *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω*, so erscheint nicht nur die oben angeführte Erklärung D. Müller's der Stelle Gewalt anzuthun, sondern auch Calvin's Auslegung scheint doch aus einem fremdartigen Gedankenzusammenhange heraus zu interpretiren, wenn er sagt: dicit nullum bonum in se habitare, quatenus ad naturam; idem ergo hoc valet, ac si dictum foret: in me, quatenus ex me. Dennoch liegt der Anstoß weniger in der sachlichen Fassung, als im Ausdruck. Berücksichtigen wir zunächst, daß der Ausdruck *ἐν τῇ σαρκί μου* nur hervorgerufen worden ist durch den Tropus des *οἰκεῖν*, welcher Wiederaufnahme des *ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία* ist, und denken wir uns, der Apostel hätte geschrieben: *τοῦτ' ἔστιν κατὰ τὴν σάρκα μου*, werden wir nicht nach den nachgewiesenen Parallelen zu übersetzen berechtigt seyn: „nach meiner schwachen Menschlichkeit", oder: „nach meiner menschlichen Schwachheit"? Würde dann noch der Ausdruck etwas Befremdendes haben? Allerdings geben wir zu, daß der Apostel hier an ungeordnete Triebe des sinnlichen Organismus gedacht habe, ohne aber durch das *ἐν τῇ σαρκὶ* dazu bestimmt zu seyn, und ohne darum zuzugeben, daß daraus für die Bedeutung von σάρξ etwas folgte, welches ja allerdings auch diese sinnlichen Triebe mit in sich begreift. Was uns jenes Zugeständniß machen läßt, ist das folgende *τὸ γὰρ θέλειν κτλ.*, worin der Gedanke liegt: „während das Wollen mir leicht zur Hand ist, kommt es nicht zur Ausführung, weil die Triebe der natürlichen Trägheit, der Genußsucht u. a. den Willen aufhalten".

Dieser Gedanke nun, daß der bessere Wille auf dem Wege zur Ausführung gehindert wird, ist es, welcher den Apostel auch V. 23. das Gesetz der Sünde in die Glieder verlegen läßt. Daß dieß die zu Grunde liegende Anschauung ist, zeigt nicht nur V. 17., sondern auch 6, 13: an die Ermahnung, die Sünde im Leibe nicht so herrschen zu lassen, daß ihr gehorcht werde, schließt sich dort die andere, daß also die Glieder, welche die ausführenden Organe sind, nicht in den Dienst der Sünde begeben werden. Könnte es nun allerdings scheinen, daß also das den Gliedern Gegenüberstehende nichts Anderes seyn könne, als der Geist, die Seele, wie auch Erasmus, Michaelis, Rückert, Fritzsche u. v. A. annehmen, so ist dem doch nicht so. Man hat sich seit Clericus, Michaelis darauf berufen, daß ja im platonischen Sprachgebrauche ὁ ἔσω ἄνθρωπος, welches V. 22. den Gegensatz bildet, nichts Anderes als die ψυχὴ sey, der bei Plato das σῶμα gegenübertrete. Aber schon das Verhältniß bei Plato wird von diesen Exegeten nicht ganz richtig gefaßt. Wohl hat der Mensch nach Plato die thierischen ungeordneten Triebe nur, weil er somatisch ist, aber das θυμοειδὲς und das ἐπιθυμητικὸν ist nun Theil der Seele selbst, wie dieß noch neuerlich Zeller (Philosophie der Griechen, II. S. 272.) so dargestellt hat. Auch ist bei Plato ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος in der Hauptstelle de republ. IX, 589., bei Plotin ὁ ἀληθὴς ἄνθρωπος, nicht bloß der inwendige, sondern der eigentliche Mensch, wie auch bei Philo (de congress. quaer. Tom. I. ed. Mang. 533.), wo er ermahnt, Gott zu loben ἐπὶ τῷ νῷ, ὅς κυρίως ἄνθρωπός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, κρείττων ἐν χείρονι. Vergl. Tertullian in seiner markigen Weise: apostolus interiorem hominem non tam animam quam mentem atque animum intelligi mavult, id est non substantiam ipsam, sed substantiae saporem. So ist nun auch bei Paulus ὁ ἔσω ἄνθρωπος der eigentliche Mensch, d. i. der, welcher auf Seiten des νόμος

τοῦ νοὸς steht, und dieß ist kein anderes, als nach Kap. 2, 15. das Gewissen, wie auch Chrysostomus zu V. 24. und besonders gut ein Anonymus in der cat. Oxon. erklärt. Daher verlegt nun auch der Apostel diesen Gewissensmenschen in das Innere, wohin wir die wahre Substanz des Menschen verlegen, die reliquiae imaginis divinae, den homo, quatenus a Deo creatus est, wie Hugo von St. Victor sich ausdrückt. Diesem Gewissensmenschen stehen nun nicht bloß die physischen Triebe, sondern alle ungöttlichen Triebe — worunter allerdings namentlich auch die ungeordneten sinnlichen Triebe gehören — entgegen.

Obgleich wir indeß so gegen die Restringirung der Bedeutung von σάρξ auf die leiblichen Triebe streiten, so soll doch damit das nicht bestritten werden, daß nach dem Apostel und nach dem neuen Testament überhaupt die sollicitirenden Impulse zum Bösen vorzüglich auf die somatische Seite fallen. Dieß scheint uns allerdings — von allem Andern abgesehen — schon aus der Lehre vom Auferstehungsleibe zu folgen. Nach Röm. 8, 10. 11. ist das σῶμα noch relativ todt, während im πνεῦμα bereits beziehungsweise (denn vergl. Gal. 2, 20.) das Leben waltet. Nach Röm. 8, 23. ist die ἀπολύτρωσις σώματος ein Hauptmoment der Verklärungshoffnung. Wenn auf jene ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος die volle Ernte folgen wird, dann wird auch der erscheinende Mensch, das σῶμα, πνευματικὸν werden und damit jene ῥῦσις ἐκ τοῦ σώματος, nach welcher Röm. 7, 24. seufzt, welche dem Anfange nach durch das πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ schon hier eingetreten war (Röm 8, 2.), sich vollenden.

2.

Beiträge zur Erklärung und Kritik der Apostelgeschichte

aus dem Nachlasse

von

D. M. Schneckenburger.

Mitgetheilt von

R. Rüetschi,
Pfarrer in Kirchberg, Cant. Bern.

Es war unstreitig ein Verdienst Schneckenburger's, durch seine eben so scharfsinnige als gelehrte Schrift über „den Zweck der Apostelgeschichte" (Bern, 1841) die Aufmerksamkeit der neutestamentlichen Kritiker mehr als früher auf dieses ungebührlich vernachlässigte Buch des Kanons hingelenkt zu haben. Seine Untersuchungen fanden auch sogleich Berücksichtigung, wenn auch mehr Widerspruch als unbedingten Beifall. So ließ sich — um hier nur auf die wichtigeren hieher gehörenden Schriften zu verweisen, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen — de Wette bereits in der zweiten Auflage seiner „kurzen Erklärung der Apostelgeschichte" (Leipzig, 1841), wie in der vierten Auflage seiner „Einleitung ins neue Testament" (Berlin, 1842), §. 113 ff., auf eine Bestreitung der Hypothese Schneckenburger's ein, da ihn dieselbe bei aller Anerkennung mancher Einzelheiten doch im Wesentlichen nicht bewegen konnte, seine frühere Ansicht über die Apostelgeschichte, ihren Zweck, Plan, Verfasser und ihre Quellen aufzugeben. Eine ähnliche Stellung zu der neu eröffneten Ansicht nahm Reuß ein in seiner „Geschichte der heiligen Schriften des neuen Testaments" (Halle, 1842), §. 103—105.

Während Neander in den neuen Ausgaben seiner „Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel" und Wieseler in der „Chronologie des apostolischen Zeitalters" u. s. w. (1848) nur gelegentlich und vorwiegend abweisend die Argumentation Schneckenburger's berücksichtigten, machte es sich Schwanbeck „über die Quellen der Schriften des Lukas — I. Quellen der Apostelgeschichte" (1847) zur Aufgabe, eine völlig abweichende Ansicht über die Apostelgeschichte wahrscheinlich zu machen und die von jenem Gelehrten aufgestellte zu widerlegen. Lechler in seiner Preisschrift: „das apostolische und das nachapostolische Zeitalter" (Haarlem, 1851), stellte sich im Wesentlichen ebenfalls auf die Seite der Bestreiter von Schneckenburger, wenn er auch nicht umhin konnte, in mehreren Einzelheiten demselben beizupflichten. Daß auch Baumgarten, „die Apostelgeschichte oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom" (Halle, 1852. 2 Bde.), von Schneckenburger's Standpuncte urtheilt, „er sey bei allen richtigen Bemerkungen in manchen Einzelheiten im Hinblick auf die gegebene Aussicht ein beschränkter und kleinlicher und darum von vornherein zu verwerfender" (I, 26.) — wird bei seinem eigenen extrem-conservativen Standpuncte nicht auffallen. Den entschiedensten Beifall erntete dagegen diese Hypothese bei der sogenannten tübinger Schule, voraus Baur selbst sowohl in einer Recension des „Zwecks der Apostelgeschichte" in den berl. Jahrbb. f. wissenschaftl. Kritik, 1841. Nr. 46 f., als in seinem Werke über den Apostel Paulus (1845), sodann Schwegler, „das nachapostolische Zeitalter", II. S. 73 ff., und besonders Zeller in einem sehr ausführlichen Aufsatze: „die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter", in seinen theologischen Jahrbüchern, 1849, 1850 und 1851. Wenn nun auch diese letztere Richtung Schneckenburger's Untersuchungen mit lebhaftem Applaus begünstigte, so wurde denselben jedoch von hier aus Halbheit und Mangel an Consequenz vorgewor-

sen. Diese Kritiker behaupteten, nichts weiter zu thun, als die nothwendigen Consequenzen aus den durch jene scharfsinnige Hypothese eröffneten Prämissen zu ziehen [a]), wenn sie die schwersten Anklagen gegen die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte erhoben und ihre Abfassung in die Jahre 110 bis 130 n. Chr. herabrückten, indem eine solche Schrift zur Versöhnung der Pauliner und Judenchristen im Schooße der christlichen Kirche vor dem angegebenen Zeitraume nicht zu begreifen wäre [b]).

Solchen angeblichen Consequenzen aus seiner Hypothese hatte Schneckenburger bereits in seiner mehrerwähnten Schrift vorzubauen und deren Ungrund nachzuweisen gesucht. Sie vermochten ihn auch, nachdem sie namentlich von Baur waren ausgesprochen worden, der Hauptsache nach nicht in seiner Ansicht wankend zu machen, wohl aber veranlaßten sie ihn, dieselbe wiederholt zu prüfen und auf den angegriffenen Puncten besser zu befestigen. Er gedachte, seine Gegenbemerkungen gelegentlich zu veröffentlichen, und begann sie niederzuschreiben, der Tod ereilte ihn aber leider vor der Ausführung seines Vorhabens. Unter seinen nachgelassenen Papieren fanden sich nun zwei Hefte, das eine betitelt: „nachträgliche Bemerkungen zur Apostelgeschichte, 1846/47", das andere, noch genauer ausgearbeitet: „Scholien zur Apostelgeschichte". Beide werden, fast ihrem ganzen Inhalte nach, im Folgenden mitgetheilt. Der Herausgeber, durch seinen hochverehrten Lehrer, Hrn. Kirchenrath D. Hundeshagen, zu dieser Arbeit aufgefordert, hat sich derselben nach Kräften unterzogen, nicht ohne wehmüthige Gefühle bei dem Gedanken, daß er jetzt schon dem zweiten verewigten Lehrer ein solches Denkmal der Pietät errichten sollte,

a) Baur in Zeller's theol. Jahrbb. 1851. S. 305.

b) Schriften, wie einerseits die von Br. Baur, „die Apostelgeschichte, eine Ausgleichung des Paulinismus und Judenthums" u. s. w. (Berlin, 1850), und andererseits Thiersch über die apostolische Kirche, — können wir hier billig übergehen.

wie vor wenigen Jahren einem anderen unvergeßlichen, väterlichen Freunde, dem sel. D. Lutz. An Schneckenburger's geistigem Eigenthume etwas zu ändern, hielt sich der Herausgeber nicht für berechtigt; bloß einzelne offenbare Versehen und Schreibfehler wurden stillschweigend berichtigt. Dagegen wurde es für zweckmäßig erachtet, etliche litterarische Anmerkungen beizufügen.

Könnte ich auch nicht gerade in allen Stücken den Ansichten meines theuern Lehrers beipflichten, so hege ich dennoch die Ueberzeugung, daß die Acten der Untersuchung über die Apostelgeschichte noch nicht als geschlossen anzusehen sind, daß vielmehr die von Schneckenburger so scharfsinnig entwickelte Ansicht noch lange nicht widerlegt ist, noch heute ihr gutes Recht hat, sich geltend zu machen. Dazu geben die folgenden Bemerkungen einen kleinen Beitrag. Wir machen besonders auf die Erörterungen zu Kapitel 2. 4. 7. 13. 15. 21. aufmerksam, sowie auf die feinen Winke zur biblischen Theologie des neuen Testaments.

Geschrieben im Juli 1853.

Kap. I.

V. 12. *σαββάτου ἔχον ὁδὸν* — Es fragt sich, ob dieser Zusatz einfach eine geographische Notiz, die nähere Bestimmung zu *ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ* gebend, seyn soll. Selbst in diesem Falle wäre zu bemerken, daß also der Verf. nicht bloß den hebräischen Calender 20, 6. gebraucht, sondern auch die hebräischen Längenmaße. Mit Unrecht hat man aber diese Erscheinung benutzt, um einen judenchristlichen Concipienten zu gewinnen, während doch der Gebrauch des jüdischen Calenders, wenn er sich nicht in jedem Falle von selbst verstand, eben so gut auf judenchristl. Leser deuten kann, namentlich auf solche, denen soll zu Gemüthe geführt werden, daß Paulus die Feier des jüdischen Nationalfestes in Philippi vollbrachte und zu dem Ende

seine Reise unterbrach (vgl. „Zweck der Apostelgeschichte", S. 68 f.). In gleicher Weise dürfte nun auch die vorliegende geographische Bestimmung einen pragmatischen Zweck haben, nämlich anzudeuten, daß die Himmelfahrt am Sabbat geschehen sey, oder genauer, daß, unter Voraussetzung, wie sie allgemein stattfinden mochte, sie sey am Sabbat geschehen, und wie sich wenigstens der Verf. den Abschied Jesu auf einen solchen fallend denkt, die nach Jerusalem vom Berge Zurückkehrenden das Sabbatsgesetz nicht übertreten haben, indem der Gang nach dem Oelberge und von da nach Jerusalem bloß die Weite eines Sabbatsweges umfasse. Daß der Eintritt Christi in den Himmel an einem Sabbat vor sich gegangen sey, war gewiß die passendste, angemessenste Vorstellung a). Ist er an einem Vorsabbat gestorben, welcher zugleich erster Osterfesttag war, am dritten Tage auferstanden und dann noch 40 Tage bei den Jüngern gewesen (V. 3.), so gehen von den 50 Tagen, welche Pfingsten vom Passah (dessen zweitem Tage an) entfernt ist, 42 Tage ab; der 43ste ist der Himmelfahrtstag, mithin der siebente vor dem Pfingstfest, das wieder auf einen Sabbat fallen muß; es wäre der sechste Sabbat nach dem ersten Sabbat der Osterwoche gewesen (Lukas 23, 54.).

V. 15. *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* — Wäre nicht diese unbestimmte Formel bei Lukas häufig (s. bei de Wette), so könnte man eine Bezugnahme auf V. 5. darin finden = in diesen Tagen, die vor der Geistesausgießung vorausgingen. In jedem Falle ist de Wette's Schluß auf eine spätere Zeit unberechtigt, um so mehr, als de Wette selbst auf die noch größere Zahl der „500 Brüder" (1 Kor. 15, 6.)

---

a) Vergl. Barnab. ep. c. 15: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς.*

[Anm. d. Herausg.]

vor der Auffahrt hinweist. Zur Erklärung der Zahl 120 möchte eher die von Nork (rabbin. Quellen und Parallelen, 1839. S. 193.) beigebrachte Notiz Beachtung verdienen, daß nach Juchasin Fol. 13. Col. 2b. die große Versammlung unter Esra aus 120 Aeltesten bestand a).

V. 16—21. Daß man hier nicht helfen dürfe durch Einklammern von V. 19. (Kuinöl) oder V. 18 f. (nach Olshausen), oder bloß der Worte „τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν" und „τουτέστι χωρίον αἵματος" (Meyer), als bloßer erläuternder Zusätze des Lukas für seinen Theophilus, muß Jedem einleuchten, welcher das γὰρ V. 20. bedenkt und in Erwägung zieht, wie V. 20., unmittelbar nach V. 17. gesetzt, gar keinen Sinn geben würde b). Um die Verse richtig zu deuten, müssen wir die γραφὴ selbst ins Auge fassen, welche hier dem Redenden sogleich von Anfang an vorschwebt und V. 20. steht. Das dortige γὰρ hat nichts Anderes in sich, als die Hinweisung, daß im Vorherangeführten die Psalmstelle erfüllt sey — einerseits, andererseits jetzt von ihnen erfüllt werden solle. V. 17 und 18. zeigen, daß diese γραφὴ eben den Judas bezeichne und an ihm in Erfüllung gegangen sey, nämlich 1) daß er eine ἐπισκοπὴ gehabt habe, und 2) daß seine ἔπαυλις wüste geworden; daraus wird weiter gefolgert, daß ein Anderer in sein Amt eintreten solle. Die Nachweisung des ersten Gedankens gibt V. 17.; das ὅτι ist also erklärend, nicht „obgleich"; der ἐπισκοπὴ entspricht die διακονία αὕτη. „Denn dieser Weg-

a) Vergl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, III, 2. S. 192, Note, und über die Stelle der Apostelgeschichte selber Lechler, das apostolische und nachapostolische Zeitalter, 1851. S. 155 f. — Neander, Apostelgeschichte, S. 72 f. 4te Aufl. — Baumgarten, die Apostelgeschichte, I, S. 29.
[Anm. des Herausg.]

b) Vergl. Zeller in den theol. Jahrbb. 1849. S. 9 ff.
[Anm. des Herausg.]

Ihrer gehörte zu uns — er hätte unser Amt erhalten; von ihm also redet der Spruch, welcher einem Andern seine ἐπισκοπή zutheilt." Aber auch das Weitere ist an ihm in Erfüllung gegangen, V. 18, was der erste Theil des Spruches V. 20 besagt: Eben dieser, als Einer, der zu den Unsern gehörte, kaufte einen Acker vom Lohn der Ungerechtigkeit und erfuhr das vorausgesagte Loos. Das οὖν V. 18. scheint, wie V. 21., Folgerung aus der γραφή, welche mußte erfüllt werden: es konnte nicht anders gehen, es war ja schon vorausgesagt, es mußte an ihm dieß Schicksal sich vollziehen; „also hat dieser — ein Feld gekauft, das nun wüste liegt". Die ἔπαυλις kann unmöglich identisch seyn mit der ἐπισκοπή, denn diese letztere soll ein Anderer empfangen, hingegen in jener wüste gewordenen soll Niemand wohnen, sie soll wüste bleiben. Die ἔπαυλις ist also nichts Anderes, als das χωρίον V. 18., welches Judas kaufte mit dem Verrätherlohne und durch seinen Tod (ob Selbstmord oder sonstiges Gottesgericht, ist hier unentschieden) verunreinigte, so daß man es als Blutland floh. Das ist es, was Petrus bei David von Judas vorausgesagt findet (V. 16.). Es hat mithin das Vaticinium nicht den Sinn, daß das Auffallende der Untreue eines Apostels selbst durch Hinweisung auf seine Vorhersagung durch den heil. Geist solle erklärt werden, wie Joh. 17, 12. 13, 18. Es ist nicht der Verrath des Judas, sondern sein Schicksal Gegenstand der Reflexion, daß nämlich sein Gehöfte in der That wüste geworden. Um dieß zu zeigen, war erst daran zu erinnern, daß er ein χωρίον gekauft habe. Und nun, da sich an ihm sein Schicksal erfüllt hatte, mußte ein Anderer an seine Stelle treten, seine ἐπισκοπή empfangen.

Die VV. 18. 19. hat man längst zu den entschieden unmöglichen Puncten (auch de Wette) der Rede des Petrus gerechnet, doch s. dagegen Meyer. Aber, abgesehen von ihrer vorliegenden Form, ist vielleicht auch der factische Inhalt selbst anzufechten, — wenigstens nach seiner

Chronologie a). An einer Ergänzung der Zwölfzahl der Apostel ist zwar eben bei ihrem vorherrschenden Absehen auf das jüdische Volk kaum zu zweifeln. Wann dieselbe aber geschehen sey, bleibt ungewiß. Wenn die Sagen bei Papias irgend historischen Grund haben sollten, so müßte erst ein späteres Ende des Judas angenommen werden; dann wäre dasselbe hier anticipirt, um die neue Wahl zu motiviren, welche aber auch geschehen konnte ohne Rücksicht darauf, ob Judas noch lebte. Von Judas' Ende scheint sich übrigens hier die einfachste Sage zu finden, in welcher sich noch Spuren von Thatsächlichem erkennen lassen. In beiden Formen der Sage, hier und bei Matthäus, spielt der Blutacker eine Rolle, dessen Name aber beiderseits anders motivirt ist, hier augenscheinlich am natürlichsten, wie denn auch seine Erwerbung sehr einfach vor sich geht. Da sich der Prophetenspruch nur sehr ungenau damit vereinigen läßt, die Beziehung offenbar gesucht ist und sich gar nicht denken läßt, daß jenes Vaticinium Anlaß zu der Vorstellung eines Gutkaufes gegeben habe: so dürfte dieß ein wirkliches Factum seyn, wie auch der darauf erfolgte gewaltsame Tod. Wie ganz anders die nach zwei Seiten fortgesponnene Ausführung bei Matthäus und Papias, wo beiderseits unverkennbar die Vaticinien den Hergang bestimmen!

Kap. II.

Das Sprachenwunder, vergl. Beiträge zur Einleitung ins neue Testament, S. 76 ff., und Zweck der Apostelgeschichte, S. 199 ff.

Die Beziehung des Pfingstwunders auf die Universalität des Christenthums wird noch immer von sehr beachtenswerther Seite geleugnet oder doch angezweifelt; s. Baur in Studien u. Krit. 1838. S. 613 ff., und Wieseler eben-

a) Ebenso Zeller a. a. O. S. 48. [Anm. des Herausg.]

trus aus dem Factum zieht, in dem er eine Erfüllung sieht des Spruchs, daß der Geist solle ausgegossen werden ἐπὶ πᾶσαν σάρκα (B. 17.). Sodann ist wohl zu merken, daß der Nerv seiner Beweisführung und Erklärung darin liegt, daß das vor Augen stehende Factum eine Wirkung Christi sey, der sich damit als den zur Rechten Gottes Erhobenen manifestire, daß hiefür nur die unverkennbare Realität der Geistausgießung in dem χορηγεύσαν, nicht aber die besondere Aeußerungsart des Letzteren gebraucht werden konnte, um so mehr, weil nur das Erstere für das Bewußtseyn der Anwesenden Bedeutung hatte, das Zweite dagegen in seiner symbolischen Beziehung der particularistischen Ansicht der Juden sehr fern lag. Wenn also Petrus nur untergeordneterweise, so aber unleugbar, der Universalität des pneumatischen Messiasheils Erwähnung thut, so entspricht dieß vollkommen der Situation des Sprechenden und genügt zum Beleg der Auffassung jenes ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν. In diesem Vernehmen der pneumatischen Glossolalie in der eigenen Muttersprache von Seiten der Anwesenden aus allerlei Volk — was kann darin liegen, als das Symbol der Empfänglichkeit oder Bestimmtheit derselben für dasselbe πνεῦμα, das Symbol für die alle Schranken der Nationalität und Sprache überwältigende Kraft des messianischen Glaubens und Heilsgeistes? Man braucht gar nicht an die Apostel ausschließlich zu denken als Zungenredner a), sondern die pneumati-

a) Anm. des Verf. aus dem Hefte von 1846/47. Man hat gefragt, wer die οὗτοι seyen, B. 15., welche mit anderen Zungen redeten, ob alle Gläubigen oder nur die Apostel. Lukas gibt für beide Annahmen Gründe an die Hand. Die Rede des Petrus, besonders B. 17. 18., scheint alle Gläubigen zu bezeichnen, so auch das πάντες B. 1. (vergl. 1, 14. 15.). Umgekehrt aber soll die Geistausgießung sichtbar erfüllen, was Jesus 1, 8. den Aposteln verheißt, geht also im Sinne des Erzählers doch in gewissem Sinne ausschließlich auf diese und bezieht sich eben auf ihre apostolische Aus-

sche Erfüllung der gesammten Gläubigen, das ihnen unter so bedeutsamen sichtbaren Zeichen als die Feuertaufe mitgetheilte göttliche Princip des Bewußtseyns ward in solcher Weise und gewaltiger Kraft laut, daß in den Hörern aus allerlei Volk die Zugehörigkeit dieses Princips auch für sie ohne Unterschied in dem Dahinfallen jeder Sprachhemmung vor seiner Unmittelbarkeit zur Empfindung kam. Diese Geistsprache war und sollte werden die Sprache einer jeden Nation. Und sie ward es denn auch nach dem Verlauf. Auch die Samariter erhielten das πνεῦμα (8, 17.), auch auf Heiden fiel es, daß sie in Zungen redeten (10, 46.); die gleiche δωρεὰ (11, 17.), welche hier (2, 38.) von dem erhöhten Messias empfangen wurde (2, 33.), ward auch ihnen zu Theil. Wie bei dem ersten Bunde des befehlenden und drohenden Gesetzes Allen die Worte desselben im Innern wiederklangen, so sollte beim zweiten Bunde des mitgetheilten Heils = πνεῦμα seine Inauguration schon andeuten, daß er der alle Völker umfassende, das eine Volk, dessen Gott der Gott Israels seyn will, seine Gebote in die Herzen schreibend, seinen Geist über alles Fleisch ausgießend, bildende seyn werde.

In dieser Weise die Sache aufgefaßt, möchten wohl die Haupteinwendungen sich erledigen. So trifft die Einwendung gegen die Parallele mit der Gesetzgebung, welche

rüstung. Diesem Schwanken entspricht nun auch das Verhältniß der Predigt des Petrus zu dem erzählten Factum. Die Rede nimmt nur auf das Allgemeinste desselben Rücksicht, nicht auf jene specielle Eigenthümlichkeit der fremden Sprachen. Es scheint darum, daß der Verfasser eben diese Sache vornehmlich auf die Apostel bezogen haben will und deren Zeugenschaft 1, 8. Wie jetzt sie alle Anwesende aus allerlei Volk vernahmen vermöge des Geistes, der aus ihnen sprach, so sollten sie allen Völkern, den nahen und den fernen, das Evangelium von Christo verkündigen. Was das Evangelium des Lukas scheinbar im Gegensatze zu den Aposteln den siebzig Jüngern aufträgt, das erhalten hier die Apostel selbst vermöge signifikanter Ausrüstung zu ihrer Aufgabe.

sen. Diese Kritiker behaupteten, nichts weiter zu thun, als die nothwendigen Consequenzen aus den durch jene scharfsinnige Hypothese eröffneten Prämissen zu ziehen [a]), wenn sie die schwersten Anklagen gegen die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte erhoben und ihre Abfassung in die Jahre 110 bis 130 n. Chr. herabrückten, indem eine solche Schrift zur Versöhnung der Pauliner und Judenchristen im Schooße der christlichen Kirche vor dem angegebenen Zeitraume nicht zu begreifen wäre [b]).

Solchen angeblichen Consequenzen aus seiner Hypothese hatte Schneckenburger bereits in seiner mehrerwähnten Schrift vorzubauen und deren Ungrund nachzuweisen gesucht. Sie vermochten ihn auch, nachdem sie namentlich von Baur waren ausgesprochen worden, der Hauptsache nach nicht in seiner Ansicht wankend zu machen, wohl aber veranlaßten sie ihn, dieselbe wiederholt zu prüfen und auf den angegriffenen Puncten besser zu befestigen. Er gedachte, seine Gegenbemerkungen gelegentlich zu veröffentlichen, und begann sie niederzuschreiben, der Tod ereilte ihn aber leider vor der Ausführung seines Vorhabens. Unter seinen nachgelassenen Papieren fanden sich nun zwei Hefte, das eine betitelt: „nachträgliche Bemerkungen zur Apostelgeschichte, 1846/47", das andere, noch genauer ausgearbeitet: „Scholien zur Apostelgeschichte". Beide werden, fast ihrem ganzen Inhalte nach, im Folgenden mitgetheilt. Der Herausgeber, durch seinen hochverehrten Lehrer, Hrn. Kirchenrath D. Hundeshagen, zu dieser Arbeit aufgefordert, hat sich derselben nach Kräften unterzogen, nicht ohne wehmüthige Gefühle bei dem Gedanken, daß er jetzt schon dem zweiten verewigten Lehrer ein solches Denkmal der Pietät errichten sollte,

---

a) Baur in Zeller's theol. Jahrbb. 1851. S. 305.

b) Schriften, wie einerseits die von Dr. Baur, „die Apostelgeschichte, eine Ausgleichung des Paulinismus und Judenthums" u. s. w. (Berlin, 1850), und andererseits Thiersch über die apostolische Kirche, — können wir hier billig übergehen.

wie vor wenigen Jahren einem anderen unvergeßlichen, väterlichen Freunde, dem sel. D. Lutz. An Schneckenburger's geistigem Eigenthume etwas zu ändern, hielt sich der Herausgeber nicht für berechtigt; bloß einzelne offenbare Versehen und Schreibfehler wurden stillschweigend berichtigt. Dagegen wurde es für zweckmäßig erachtet, etliche litterarische Anmerkungen beizufügen.

Könnte ich auch nicht gerade in allen Stücken den Ansichten meines theuern Lehrers beipflichten, so hege ich dennoch die Ueberzeugung, daß die Acten der Untersuchung über die Apostelgeschichte noch nicht als geschlossen anzusehen sind, daß vielmehr die von Schneckenburger so scharfsinnig entwickelte Ansicht noch lange nicht widerlegt ist, noch heute ihr gutes Recht hat, sich geltend zu machen. Dazu geben die folgenden Bemerkungen einen kleinen Beitrag. Wir machen besonders auf die Erörterungen zu Kapitel 2. 4. 7. 13. 15. 21. aufmerksam, sowie auf die feinen Winke zur biblischen Theologie des neuen Testaments.

Geschrieben im Juli 1853.

Kap. I.

V. 12. *σαββάτου ἔχον ὁδὸν* — Es fragt sich, ob dieser Zusatz einfach eine geographische Notiz, die nähere Bestimmung zu *ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ* gebend, seyn soll. Selbst in diesem Falle wäre zu bemerken, daß also der Verf. nicht bloß den hebräischen Calender 20, 6. gebraucht, sondern auch die hebräischen Längenmaße. Mit Unrecht hat man aber diese Erscheinung benutzt, um einen judenchristlichen Concipienten zu gewinnen, während doch der Gebrauch des jüdischen Calenders, wenn er sich nicht in jedem Falle von selbst verstand, eben so gut auf judenchristl. Leser deuten kann, namentlich auf solche, denen soll zu Gemüthe geführt werden, daß Paulus die Feier des jüdischen Nationalfestes in Philippi vollbrachte und zu dem Ende

seine Reise unterbrach (vgl. „Zweck der Apostelgeschichte", S. 68 f.). In gleicher Weise dürfte nun auch die vorliegende geographische Bestimmung einen pragmatischen Zweck haben, nämlich anzudeuten, daß die Himmelfahrt am Sabbat geschehen sey, oder genauer, daß, unter Voraussetzung, wie sie allgemein stattfinden mochte, sie sey am Sabbat geschehen, und wie sich wenigstens der Verf. den Abschied Jesu auf einen solchen fallend denkt, die nach Jerusalem vom Berge Zurückkehrenden das Sabbatsgesetz nicht übertreten haben, indem der Gang nach dem Oelberge und von da nach Jerusalem bloß die Weite eines Sabbatsweges umfasse. Daß der Eintritt Christi in den Himmel an einem Sabbat vor sich gegangen sey, war gewiß die passendste, angemessenste Vorstellung [a]). Ist er an einem Vorsabbat gestorben, welcher zugleich erster Osterfesttag war, am dritten Tage auferstanden und dann noch 40 Tage bei den Jüngern gewesen (V. 3.), so gehen von den 50 Tagen, welche Pfingsten vom Passah (dessen zweitem Tage an) entfernt ist, 42 Tage ab; der 43ste ist der Himmelfahrtstag, mithin der siebente vor dem Pfingstfest, das wieder auf einen Sabbat fallen muß; es wäre der sechste Sabbat nach dem ersten Sabbat der Osterwoche gewesen (Lukas 23, 54.).

V. 15. *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* — Wäre nicht diese unbestimmte Formel bei Lukas häufig (s. bei de Wette), so könnte man eine Bezugnahme auf V. 5. darin finden = in diesen Tagen, die vor der Geistesausgießung vorausgingen. In jedem Falle ist de Wette's Schluß auf eine spätere Zeit unberechtigt, um so mehr, als de Wette selbst auf die noch größere Zahl der „500 Brüder" (1 Kor. 15, 6.)

---

a) Vergl. Barnab. ep. c. 15: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς.*
[Anm. d. Herausg.]

vor der Auffahrt hinweist. Zur Erklärung der Zahl 120 möchte eher die von York (rabbin. Quellen und Parallelen, 1839. S. 193.) beigebrachte Notiz Beachtung verdienen, daß nach Juchasin, Fol. 13. Col. 2b. die große Versammlung unter Esra aus 120 Aeltesten bestand a).

V. 16—21. Daß man hier nicht helfen dürfe durch Einklammern von V. 19. (Kuinöl) oder V. 18 f. (nach Olshausen), oder bloß der Worte „τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν" und „τουτέστι χωρίον αἵματος" (Meyer), als bloßer erläuternder Zusätze des Lukas für seinen Theophilus, muß Jedem einleuchten, welcher das γὰρ V. 20. bedenkt und in Erwägung zieht, wie V. 20., unmittelbar nach V. 17. gesetzt, gar keinen Sinn geben würde b). Um die Verse richtig zu deuten, müssen wir die γραφὴ selbst ins Auge fassen, welche hier dem Redenden sogleich von Anfang an vorschwebt und V. 20. steht. Das dortige γὰρ hat nichts Anderes in sich, als die Hinweisung, daß im Vorherangeführten die Psalmstelle erfüllt sey — einerseits, andererseits jetzt von ihnen erfüllt werden solle. V. 17 und 18. zeigen, daß diese γραφὴ eben den Judas bezeichne und an ihm in Erfüllung gegangen sey, nämlich 1) daß er eine ἐπισκοπὴ gehabt habe, und 2) daß seine ἔπαυλις wüste geworden; daraus wird weiter gefolgert, daß ein Anderer in sein Amt eintreten solle. Die Nachweisung des ersten Gedankens gibt V. 17.; das ὅτι ist also erklärend, nicht „obgleich"; der ἐπισκοπὴ entspricht die διακονία αὕτη. „Denn dieser Weg-

a) Vergl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, III, 2. S. 192. Note, und über die Stelle der Apostelgeschichte selber Lechler, das apostolische und nachapostolische Zeitalter, 1851. S. 155 f. — Neander, Apostelgeschichte, S. 72 f. 4te Aufl. — Baumgarten, die Apostelgeschichte, I, S. 29.
[Anm. des Herausg.]

b) Vergl. Zeller in den theol. Jahrbb. 1849. S. 9 ff.
[Anm. des Herausg.]

zählet, gehörte zu uns — er hätte unser Amt erhalten; von ihm also redet der Spruch, welcher einem Andern seine ἐπισκοπή zutheilt." Aber auch das Weitere ist an ihm in Erfüllung gegangen, V. 18, was der erste Theil des Spruches V. 20 besagt: Eben dieser, als Einer, der zu den Unsern gehörte, kaufte einen Acker vom Lohn der Ungerechtigkeit und erfuhr das vorausgesagte Loos. Das οὖν V. 18. scheint, wie V. 21., Folgerung aus der γραφή, welche mußte erfüllt werden: es konnte nicht anders gehen, es war ja schon vorausgesagt, es mußte an ihm dieß Schicksal sich vollziehen; „also hat dieser — ein Feld gekauft, das nun wüste liegt". Die ἔπαυλις kann unmöglich identisch seyn mit der ἐπισκοπή, denn diese letztere soll ein Anderer empfangen, hingegen in jener wüste gewordenen soll Niemand wohnen, sie soll wüste bleiben. Die ἔπαυλις ist also nichts Anderes, als das χωρίον V. 18., welches Judas kaufte mit dem Verrätherlohne und durch seinen Tod (ob Selbstmord oder sonstiges Gottesgericht, ist hier unentschieden) verunreinigte, so daß man es als Blutland floh. Das ist es, was Petrus bei David von Judas vorausgesagt findet (V. 16.). Es hat mithin das Vaticinium nicht den Sinn, daß das Auffallende der Untreue eines Apostels selbst durch Hinweisung auf seine Vorhersagung durch den heil. Geist solle erklärt werden, wie Joh. 17, 12. 13, 18. Es ist nicht der Verrath des Judas, sondern sein Schicksal Gegenstand der Reflexion, daß nämlich sein Gehöfte in der That wüste geworden. Um dieß zu zeigen, war erst daran zu erinnern, daß er ein χωρίον gekauft habe. Und nun, da sich an ihm sein Schicksal erfüllt hatte, mußte ein Anderer an seine Stelle treten, seine ἐπισκοπή empfangen.

Die VV. 18. 19. hat man längst zu den entschieden unmöglichen Puncten (auch de Wette) der Rede des Petrus gerechnet, doch s. dagegen Meyer. Aber, abgesehen von ihrer vorliegenden Form, ist vielleicht auch der factische Inhalt selbst anzufechten, — wenigstens nach seiner

Chronologie a). An einer Ergänzung der Zwölfzahl der Apostel ist zwar eben bei ihrem vorherrschenden Absehen auf das jüdische Volk kaum zu zweifeln. Wann dieselbe aber geschehen sey, bleibt ungewiß. Wenn die Sagen bei Papias irgend historischen Grund haben sollten, so müßte erst ein späteres Ende des Judas angenommen werden; dann wäre dasselbe hier anticipirt, um die neue Wahl zu motiviren, welche aber auch geschehen konnte ohne Rücksicht darauf, ob Judas noch lebte. Von Judas' Ende scheint sich übrigens hier die einfachste Sage zu finden, in welcher sich noch Spuren von Thatsächlichem erkennen lassen. In beiden Formen der Sage, hier und bei Matthäus, spielt der Blutacker eine Rolle, dessen Name aber beiderseits anders motivirt ist, hier augenscheinlich am natürlichsten, wie denn auch seine Erwerbung sehr einfach vor sich geht. Da sich der Prophetenspruch nur sehr ungenau damit vereinigen läßt, die Beziehung offenbar gesucht ist und sich gar nicht denken läßt, daß jenes Vaticinium Anlaß zu der Vorstellung eines Gutkaufes gegeben habe: so dürfte dieß ein wirkliches Factum seyn, wie auch der darauf erfolgte gewaltsame Tod. Wie ganz anders die nach zwei Seiten fortgesponnene Ausführung bei Matthäus und Papias, wo beiderseits unverkennbar die Vaticinien den Hergang bestimmen!

Kap. II.

Das Sprachenwunder, vergl. Beiträge zur Einleitung ins neue Testament, S. 76 ff., und Zweck der Apostelgeschichte, S. 199 ff.

Die Beziehung des Pfingstwunders auf die Universalität des Christenthums wird noch immer von sehr beachtenswerther Seite geleugnet oder doch angezweifelt; s. Baur in Studien u. Krit. 1838. S. 613 ff., und Wieseler eben-

a) Ebenso Zeller a. a. O. S. 48. [Anm. des Herausg.]

das. 1839. S. 1143 f. Geht diese Leugnung aus von der Identität des γλώσσαις λαλεῖν hier und 1 Kor. 11. und von dem Mangel einer Hinweisung darauf in der Rede des Petrus, so muß freilich der Hauptbeweis dafür, welcher aus der Parallele mit der Gesetzgebung genommen wird a), so wie aus der eschatologischen Erwartung einer die Sprachentrennung Babels aufhebenden Homophonie (εἷς λαὸς κυρίου καὶ γλῶσσα μία, Test. XII patr. Iudae c. 25.) etwas schärfer zubereitet werden b). Handelt es sich bloß um einen judenchristlichen Focus, in welchem jener Geburtstag der Kirche in eine solche, die Universalität andeutende Beleuchtung könnte gesetzt worden seyn, so sind wohl gerade die Hellenisten, welche auch zuerst die Heidenpredigt begannen, diejenigen, bei welchen wir jene mystisch-jüdischen, auf Universalismus zielenden Ideen am natürlichsten suchen dürfen. Die auffallende Parallele des hier geschilderten, äußern Herganges mit der jüdischen Tradition von der Gesetzgebung läßt sich wohl auch rücksichtlich des Zuges, daß jene Feuerstimme von Allen, selbst den Nichtanwesenden, gehört worden sey, nicht entkräften durch den Zweifel, ob Pfingsten schon damals den Juden das Gesetzesfest war, ob schon damals auch ein Vernehmen der Aussprüche durch die fremden Völker gelehrt worden sey, und was ähnliche Bedenken Wieseler's noch weiter sind. Denn das erste haben wir gar nicht nöthig zu behaupten, da in jedem Falle die Identität der Sache vorliegt, obschon sich Alles vereinigt, die Behauptung zu unterstützen; das zweite erledigt sich durch Philo hinlänglich (Zweck der Apostelgeschichte, S. 203 f.).

Wenn man aber hinweist auf den Unterschied der Geistausgießung und Gesetzgebung, so ist zu erwiedern, daß

a) Vergl. die Auffassung von Baumgarten, Apostelgeschichte, I, S. 43 ff. 54. [Anm. des Herausg.]

b) Vergl. Zeller a. a. O. 1849. S. 42 ff. [Anm. des Herausg.]

auch die jüdische Tradition mit der Gesetzgebung eine Geistausgießung verbunden dachte, sofort daß das neue Gesetz des Messias eben der νόμος πνεύματος, der Bund seyn sollte, wonach Gott seine Gebote in die Herzen gibt. Die bedeutendste Differenz, welche jene Parallelisirung verhindern soll, ist allerdings die, daß dort die himmlische Stimme, welche in Feuererscheinungen sich manifestirt, selbst spricht, hier aber die Jünger es sind, die redend — von Allen in ihrem Dialekt vernommen werden. Immer aber sind sie doch redend als Organe des Geistes, mit seinen Feuerzungen ausgestattet. Allerdings liegt aber hierin gerade eine beachtenswerthe Differenz, die nur recht verstanden werden muß, um dem Beweise für die Sache aufs beste zu dienen. Die Apostel und die Jünger überhaupt als γλώσσαις λαλοῦντες entsprechen nicht in jedem Betracht jener mystischen φωνὴ der Gesetzgebung, wie denn die Geistausgießung und die Gesetzgebung nicht absolut parallel sind, sondern sich eben wie alte und neue διαθήκη verhalten. Das ist eben das Neue, daß Gott seinen Geist in die Herzen gibt; er ist als inwohnender das Princip des neuen Gesetzes; daß man ihn hat, macht die neue διαθήκη aus, wodurch der λαὸς κυρίου wird. Die Constituirung der Gottesgemeinde vermöge des vom Messias ihr gegebenen neuen Princips für ihr Bewußtseyn ist es zunächst, was eine Parallele bildet zu der Gesetzgebung als Constituirung der Gemeinde Israels vermöge der mit äußerm Gepränge und erschütternder Majestät ihr vorgelegten Gesetzgebung. Sprach jene Feuerstimme Allen vernehmlich, ja das All durchdringend, so kam das πνεῦμα nicht ohne ähnliche Kraft über die Gemüther, die, was sie erfüllte, nun ihrerseits aussprachen mit dem Effect, daß Alle es in ihrer Muttersprache vernahmen. So kräftig und so allbewältigend ist das neue πνεῦμα. Denn der es gegeben (V. 33.), ist ja der κύριος πάντων (10, 36.). Diese ἐπαγγελία gehört den Fernen wie den Nahen (V. 39.). Das ist es ja gerade, was Pe-

trus aus dem Factum zieht, in dem er eine Erfüllung sieht des Spruchs, daß der Geist solle ausgegossen werden ἐπὶ πᾶσαν σάρκα (V. 17.). Sodann ist wohl zu merken, daß der Nerv seiner Beweisführung und Erklärung darin liegt, daß das vor Augen stehende Factum eine Wirkung Christi sey, der sich damit als den zur Rechten Gottes Erhobenen manifestire, daß hiefür nur die unverkennbare Realität der Geistausgießung in dem προφητεύειν, nicht aber die besondere Aeußerungsart des Letzteren gebraucht werden konnte, um so mehr, weil nur das Erstere für das Bewußtseyn der Anwesenden Bedeutung hatte, das Zweite dagegen in seiner symbolischen Beziehung der particularistischen Ansicht der Juden sehr fern lag. Wenn also Petrus nur untergeordneterweise, so aber unleugbar, der Universalität des pneumatischen Messiasheils Erwähnung thut, so entspricht dieß vollkommen der Situation des Sprechenden und genügt zum Beleg der Auffassung jenes ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν. In diesem Vernehmen der pneumatischen Glossolalie in der eigenen Muttersprache von Seiten der Anwesenden aus allerlei Volk — was kann darin liegen, als das Symbol der Empfänglichkeit oder Bestimmtheit derselben für dasselbe πνεῦμα, das Symbol für die alle Schranken der Nationalität und Sprache überwältigende Kraft des messianischen Glaubens und Heilsgeistes? Man braucht gar nicht an die Apostel ausschließlich zu denken als Zungenredner a), sondern die pneumati-

---

a) Anm. des Verf. aus dem Hefte von 1846/47. Man hat gefragt, wer die οὗτοι seyen, V. 15., welche mit anderen Zungen redeten, ob alle Gläubigen oder nur die Apostel. Lukas gibt für beide Annahmen Gründe an die Hand. Die Rede des Petrus, besonders V. 17. 18., scheint alle Gläubigen zu bezeichnen, so auch das πάντες V. 1. (vergl. 1, 14. 15.). Umgekehrt aber soll die Geistausgießung sichtbar erfüllen, was Jesus 1, 8. den Aposteln verheißt, geht also im Sinne des Erzählers doch in gewissem Sinne ausschließlich auf diese und bezieht sich eben auf ihre apostolische Aus-

liche Erfüllung der gesammten Gläubigen, das ihnen unter so bedeutsamen sichtbaren Zeichen als die Feuertaufe mitgetheilte göttliche Princip des Bewußtseyns ward in solcher Weise und gewaltiger Kraft laut, daß in den Hörern aus allerlei Volk die Zugehörigkeit dieses Princips auch für sie ohne Unterschied in dem Dahinfallen jeder Sprachhemmung vor seiner Unmittelbarkeit zur Empfindung kam. Diese Geistsprache war und sollte werden die Sprache einer jeden Nation. Und sie ward es denn auch nach dem Verlauf. Auch die Samariter erhielten das πνεῦμα (8, 17.), auch auf Heiden fiel es, daß sie in Zungen redeten (10, 46.); die gleiche δωρεά (11, 17.), welche hier (2, 38.) von dem erhöhten Messias empfangen wurde (2, 33.), ward auch ihnen zu Theil. Wie bei dem ersten Bunde des befehlenden und drohenden Gesetzes Allen die Worte desselben im Innern wiederklangen, so sollte beim zweiten Bunde des mitgetheilten Heils = πνεῦμα seine Inauguration schon andeuten, daß er der alle Völker umfassende, das eine Volk, dessen Gott der Gott Israels seyn will, seine Gebote in die Herzen schreibend, seinen Geist über alles Fleisch ausgießend, bildende seyn werde.

In dieser Weise die Sache aufgefaßt, möchten wohl die Haupteinwendungen sich erledigen. So trifft die Einwendung gegen die Parallele mit der Gesetzgebung, welche

---

rüstung. Diesem Schwanken entspricht nun auch das Verhältniß der Predigt des Petrus zu dem erzählten Factum. Die Rede nimmt nur auf das Allgemeinste desselben Rücksicht, nicht auf jene specielle Eigenthümlichkeit der fremden Sprachen. Es scheint darum, daß der Verfasser eben diese Sache vornehmlich auf die Apostel bezogen haben will und deren Zeugenschaft 1, 8. Wie jetzt sie alle Anwesende aus allerlei Volk vernahmen vermöge des Geistes, der aus ihnen sprach, so sollten sie allen Völkern, den nahen und den fernen, das Evangelium von Christo verkündigen. Was das Evangelium des Lukas scheinbar im Gegensatze zu den Aposteln den siebzig Jüngern aufträgt, das erhalten hier die Apostel selbst vermöge signifikanter Ausrüstung zu ihrer Aufgabe.

sich darauf beruft, daß sich davon weder in der Rede des Petrus, noch überhaupt in der Darstellung des Lukas eine Andeutung finde, nicht zu. Denn was die Rede des Petrus betrifft, so nimmt sie überhaupt nicht Bezug auf das Sprachwunder als solches, sondern verfolgt einen paränetischen Zweck (s. oben). Ihr Verhältniß zu dem geschilderten Factum bedarf eine eigene Erklärung, welche sie möglicherweise dadurch erhält, daß sie in ihren Grundelementen historisch ist, also älter als die mythische Darstellung des Factums. Daß aber auch sonst der Verfasser nirgends positiv auf die Parallele der Gesetzgebung und Geistausgießung hinweist, wenn es nicht eben dadurch geschieht, daß er den Vorfall auf Pfingsten, als das Gesetzesfest, verlegt, das ließe sich durch die Annahme erklären, es sey ihm selbst die Genesis der vorliegenden Darstellung unbekannt geblieben, und er habe die schon fertige Formation bloß traditionell überkommen und so zu seinem Zweck, hier ein prophetisches Symbol des Universalismus zu geben, verarbeitet. Aber der Einwurf läßt sich noch schlagender beantworten. Es ist nämlich nicht glaublich, am wenigsten, wenn Lukas für judenchristliche Leser schrieb, daß er jene echt jüdische Parallelisirung Christi und Mosis, der neuen und alten Gesetzgebung, gar nicht berührt habe; dieselbe muß vielmehr schon darum erwartet werden, weil der Verfasser offenbar Christus vornehmlich als Antitypus des Moses auffaßt (3, 22. 7, 37.). Im Evangelium Matthäi wird diese Parallele gebildet durch die Bergpredigt, die unverkennbar so aufzufassen ist, die Erneuerung und Vervollständigung des alten Gesetzes, worin nach den strengen Judaisten das Hauptwerk Christi während seines Lebens bestand. Wie so gänzlich tritt aber die Bergrede bei Lukas in den Hintergrund, so daß sie die gleiche antitypische Bedeutung unmöglich haben kann! Dieß ganz gemäß der paulinischen Betrachtung, welche auf den Tod Christi das Hauptgewicht legt. Hiernach kann nicht ein Moment im Leben Jesu die Parallele

zu der Gesetzgebung als Stiftung und Inauguration des neuen Bundes bilden, sondern wir sehen im paulinischen Kreise, und zwar zunächst eben den engen Judaisten gegenüber, den Tod Christi selbst als ein solches Analogon der alten Bundesweihe betrachten, Hebr. Kap. 9. Der Bund, als Bund der Geistertheilung an das neue Volk Gottes, konnte somit nur in Folge des Todes Christi realisirt werden. Sein der mosaischen Gesetzgebung paralleler, concreter Anfang fällt daher in die Zeit nach Christi Hingang. Statt des unmächtigen Gesetzes ward jetzt der Geist gegeben, und zwar als Geist der Gemeinschaft für Alle. Achten wir darauf, daß Lukas laut den apologetischen Reden des Paulus das Christenthum entschieden an die israelitische Oekonomie anknüpft, wovon auch das Evangelium genug Spuren enthält, so läßt sich kaum bezweifeln, daß er das Pfingsterereigniß als den der Gesetzgebung entsprechenden, die neue *βασιλεία* einleitenden messianischen Act verstanden wissen will, und negativ erweist sich dieß aus der von Matthäus so abweichenden Haltung und Gestalt der Bergpredigt. Den Antitypus zur alten Gesetzgebung können wir bei Lukas nur hier suchen, bei der Geistausgießung. Schon der Name *ἐπαγγελία τοῦ πατρὸς* (1, 4. 2, 33.; Ev. Luc. 24, 49.) weist ebenso gut, wie auf die joelische Geistverheißung, auf die Zusage des neuen Bundes hin (Jerem. 31, 31 ff.), wo Alle sollen von Gott gelehrt seyn und ihre Sünden vergeben (Hebr. 8, 13.). Diese neue, von Christus durch seinen Tod gestiftete (Ev. Luc. 22, 20.) *διαθήκη* tritt ins Leben da, wo er den Geist vom Vater nimmt als der zu seiner Rechten Erhobene und ausgießt (2, 33.; vergl. 7, 38., wo Moses *ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν*). Gerade das Bild vom Empfangen und Geben weist auf eine der Gesetzgebung ähnliche Vermittelung hin. Erst der Hingegangene konnte den Geist ausgießen; dieß thut er jetzt; jetzt (*ἡμέραι αὗται* 3, 24.) ist die Zeit seiner den Bund als wirkliche Gemeinschaft realisirenden Wirksamkeit, den Bund,

den er nach der Seite Gottes hin durch seinen Tod gestiftet hat. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, daß jenes ἤρξατο (1, 1.) das irdische Wirken Christi als das anfängliche, vorbereitende bezeichnen soll, auf welches jetzt das eigentlich messianische, die wirkliche Heilsertheilung, das Geben des πνεῦμα, als Verwirklichung des neuen Bundes folgt. Wie der Hebräerbrief seinen Lesern zu Gemüthe führt, der neue Bund sey ein solcher, welchen zu stiften, Christus habe sterben müssen, so unser Verfasser gleichfalls jüdischen Lesern, der neue Bund, durch den gestorbenen und zu Gott erhöhten Christus gestiftet, sey schon bei seiner Inauguration als ein solcher kund gegeben worden, der alle Nationen angehe. Endlich bringe ich nochmals in Erinnerung die mystisch-eschatologische Erwartung einer gemeinsamen Sprache des einen Volkes Gottes. Daß hier ein Symbol dieses Vollendungszustandes nicht auffallen, sondern sehr natürlich erwartet werden kann, wird man begreifen, wenn man auf die sogleich zu erwähnenden Züge von ähnlicher Anticipation des Vollendungszustandes, die Gütergemeinschaft und das Essen des (Himmels-) Brodes, achtet.

Daß übrigens das Factum in seiner wunderbaren Gestalt überhaupt von der Tradition festgehalten wurde, zeigt Hebr. 2, 4.

Cap. 2. V. 33. wird gewöhnlich, so wie der Vers steht, zwischen zwei Argumentationen aus Psalmsprüchen, ungenügend bezogen, indem man seine genaue Correspondenz mit der ersten Psalmstelle übersieht. Der Redner hatte gezeigt, wie das Angeführte von David selbst nicht gelten könne, dieser mithin von dem Messias sprechen müsse, indem eben an letzterem sich die Ausdrücke völlig erwahrten. Davon, von der Auferstehung Jesu, sind wir Zeugen, V. 32. Jetzt steht es also fest: der Psalm kann nur Christus meinen, und so gilt nun auch von diesem, was der Psalm weiter

von ihm sagt neben dem Sieg über den Tod. Eben das οὖν, V. 33., enthält in sich diese Schlußfolgerung aus dem Context, welcher lautete V. 28.: πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου. Nicht nur Wege des Lebens hat der Messias aus dem Tode gefunden, sondern ist auch vor das Antlitz Gottes gelangt. Auch die Erhöhung Christi wird so aus dem Psalm entnommen. Dem μετὰ τοῦ προσώπου σου entspricht das τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς nach dem technischen Ausdruck, der aus Psalm 110. stammt, von dem sofort V. 34. gezeigt wird, daß er auch nicht von David gelten könne. Mit jenem Erhöhtwerden zur Rechten Gottes ist sofort verbunden (das τὲ drückt stets ein unmittelbares Verbundenseyn aus = „und zugleich, ebendamit") das λαμβάνειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Dieß entspricht im Psalm dem πληρώσεις με εὐφροσύνης, was zunächst den Vollgenuß der eignen persönlichen Seligkeit des Messias ausdrückt, nach der constanten Vorstellung, daß der Messias mit seiner Erhöhung in die δόξα eingetreten sey, wofür Hebr. 1, 9. ebenfalls der Psalmspruch steht: διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως. Dieses Erfülltwerden mit εὐφροσύνη ist nun die persönliche Bedingung seiner Geist mittheilenden Wirksamkeit, wie denn das πνεῦμα im urchristlichen Bewußtseyn durchaus Princip aller χαρὰ ist. In der anwendenden Auslegung des Psalmspruches substituirt daher der Redner den Ausdruck τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λαβὼν und fügt als That Jesu bei das vor Augen Geschehene, so daß sie selbst ebenso Zeugen dieser Messiaswirksamkeit Jesu sind, wie die Apostel die ἀνάστασις bezeugen. Er, dieser Jesus, den ihr gekreuzigt habt, ist mithin derjenige, an welchem sich das von David prophetisch Vorhergesagte realisirt. Er ist der Factor der vorliegenden Erscheinung, worin die Erfüllung des von Joel Verheißenen erkannt werden muß. Ihn, den von euch Gekreuzigten, hat mithin Gott zum Herrn und Messias

gemacht. Offenbar ist er Χριστός, d. h. functionirender Messias, Heilsspender, eben als der Erhöhte. Durch die Erhöhung hat ihn Gott dazu gemacht (V. 36.), gleichsam gesalbt (Hebr. 1, 9.), daß er die Salbung geben kann (Joh. 15, 26. 16, 7.) a).

Kap. 2. V. 44. [Gütergemeinschaft.] Die Angabe dieses Verses, wie sie wörtlich lautet, wird insgemein durch die folgenden Anzeigen über Vermögensverhältnisse und Armenunterstützung (5, 4. 6, 1. 12, 12.) eingeschränkt b) und somit gegen ihren Wortlaut gedeutet. Aber unverkennbar ist die Meinung die, daß jene Harmonie der Seelen und der Herzen in der That zu einer völligen Auflösung aller Eigenthumsverhältnisse, einem absoluten Communismus geführt habe c). In diesem schönen Lichte soll die erste Gemeinde erscheinen. „Was die Apostelgeschichte" — sagt Baur, Paulus, S. 33. — „über die gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen der ersten Christen meldet, ist nicht von einer wirklichen totalen und allgemeinen Gütergemeinschaft zu verstehen, sondern nur von der allgemeinen, von Einzelnen, wie von Barnabas, auch durch die That bewiesenen Bereitwilligkeit, ihr irdisches Gut und Eigenthum für die Sache Jesu hinzugeben und den Zwecken der Gesellschaft zum Opfer zu bringen. Daß nun aber von einem wirklichen Verzichtleisten auf jeden irdischen Besitz, von einer allgemein eingeführten Gütergemeinschaft die Rede ist, darin gibt sich uns nur das eigenthümliche

a) Vergl. Baumgarten, Apostelgesch. S. 61, der aber ebenfalls die Rückbeziehung des V. 33. auf die Stelle aus Ps. 16. übersieht. [Anm. des Herausg.]

b) So auch Lechler a. a. O. S. 184 ff. 196. 275. — Neander, Apostelgesch. S. 39. 4te Aufl. — Baumgarten, Apostelgesch. I, S. 68 f. [Anm. des Herausg.]

c) Siehe Baur, Paulus, S. 30 ff. — Zeller, die Apostelgeschichte u. s. w., in den theol. Jahrbb. 1849. S. 55 f. [Anm. des Herausg.]

Wesen der mythischen Tradition zu erkennen." Ich glaube, es läßt sich hier noch ein ganz besonderer Factor sehr wahrscheinlich machen. Längst schon hat man auf die essäische Gütergemeinschaft hingewiesen, als auf das Vorbild, und wiederum mit vielen Gründen bestritten, daß dieses Vorbild für die Sache könne gewirkt haben. Wie dem auch sey, so bleibt wenigstens die Frage offen, ob nicht das essäische Vorbild wenigstens auf die Gestaltung der Tradition von dieser apostolischen Gütergemeinschaft eingewirkt habe. Das wird man eher zuzugeben geneigt seyn, wenn man die der essäischen Einrichtung zu Grunde liegende Idee bedenkt, welche keine andere ist, als das πτωχεῖν τῷ κόσμῳ, das Vernichten alles Egoismus von Seiten der für das himmlische Heil Bestimmten. Das wird am deutlichsten aus der Stelle Philo's, wo er de praemiis et poenis §. 15. fol. 422 ed. M. als die von Gott in den letzten großen Strafgerichten σωτηρίας ἀξίους Geachteten nennt: εἰρηνικοὺς μὲν τὸ ἦθος, ὁμοφροσύνην καὶ κοινωνίαν ἀσπαζομένους, οἷς φθόνος ἢ συνόλως οὐ συνῴκησεν ἢ τάχιστα μετανέστη τὰ ἴδια προφέρειν εἰς μέσον ἀγαθὰ διεγνωκόσιν εἰς κοινὴν μετουσίαν καὶ ἀπόλαυσιν. Unverkennbar schweben ihm die Essäer vor; sie sind die auf den Zustand im messianischen Leben sich Vorbereitenden, ja denselben gewissermaßen schon Anticipirenden. Wenn sich sonst in den jüdischen Erwartungen vom messianischen Heil nichts ausdrücklich Aehnliches findet und die Vorstellung vielmehr in den heidnischen Hoffnungen des wiederhergestellten goldenen Zeitalters sich bemerklich macht, so gehörte sie doch entschieden in den Kreis der eschatologischen Bilder der Christen, z. B. Sibyll. II, 320 sqq.:

Γαῖα δ' ἴση πάντων, οὐ τείχεσιν, οὐ περιφραγμοῖς
οὐδὲ μεριζομένη, καρποὺς τότε πλείονας οἴσει
αὐτομάτη, κοινοί τε βίοι καὶ πλοῦτος ἄμοιρος·
οὐ γὰρ πτωχὸς ἐκεῖ, οὐ πλούσιος, οὐδὲ τύραννος.
— — — — κοινῶς δ' ἅμα πάντες.

Was ist nun natürlicher, als daß diese Gütergemeinschaft ein Hauptzug war für das ideale Bild der messianischen Urgemeinde? Was aber auch begreiflicher, als daß einzelne, namentlich essäisch tingirte Gläubigen mit jener völligen Entäußerung eben zur Herstellung eines für die messianische Gemeinde sich ziemenden Brüderverhältnisses Ernst machten? Sollte die Gemeinde, welche sich um den Namen des in den Himmel erhobenen Jesus von Nazareth sammelte, in dieser Uebung der Bruderliebe und Selbstverleugnung zurückbleiben hinter der Genossenschaft, welche noch unbestimmt auf den zweiten Moses harrte?

Wenn Philo (quod omn. prob. lib. §. 13. fol. 459. ed. M.) als das Charakteristische der Essäer ihre κοινωνία und ihre Mahle zusammenstellt: wer sollte nicht geneigt seyn, auch bei dem Apostelgesch. 2, 42. erwähnten Brodbrechen wiederum an ein essäisches Vorbild zu denken? Mit Recht haben die neuern Erklärer die Deutung vom eigentlichen Abendmahl aufgegeben. Aber religiöse Mahle sind doch zu verstehen, und zwar solche, deren Idee zum Theil auch auf die Abendmahlsidee überging. Die essenischen Mahle waren nicht gerade, wie Gfrörer sagt (Kirchengesch. I. S. 222), ein mystisches Passah, wobei das Thier durch Vegetabilien ersetzt worden wäre, sondern sie waren zunächst eine einfache, von allem Luxus und sinnlicher Lust gereinigte, bloß zur Lebensfristung nöthige Nahrungsweise, dann aber auch (wie das ganze essäische Leben gleichsam eine mystische Nachahmung des Zugs aus Aegypten, der Sinnlichkeit in den Geist) ein Symbol des Himmelsbrodes, womit die Väter gespeist wurden, der göttlichen λόγοι, welche die Seele nähren u. s. w. Auch der Messias sollte jenes wieder thun, Joh. 6, 31. Die Messiasjünger feierten es in ihren Mahlen, welche den Genuß des Himmelsbrodes symbolisirten und anticipirten; denn im Paradiese werden sie seyn (Sibyll. I, 86.) δαινύμενοι γλυκὺν ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος (vergl. Ps. 77, 24; 104, 40. Weish. 16, 20.).

Kap. III. u. IV.

Kap. 3, 19—26. Diese viel mißhandelte Stelle scheint folgendermaßen einzig verstanden werden zu können a). V. 19. Aufforderung zur Buße, welche Vergebung der Sünden bringt, und als fernere Aussicht die Hoffnung auf Zeiten der Erquickung. Diese können einzig bedeuten die Seligkeit, welche die Parusie Christi bringt. V. 21. Der Ausdruck ἀνάψυξις ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου gehört zusammen, nicht das ἀπὸ zu ἔλθωσιν, und erinnert an die εὐφροσύνη μετὰ προσώπου Gottes, welche Christus jetzt schon genießt, 2, 28. Diese soll er bei seinem Wiederkommen auch den Seinigen bringen; das Pfand dafür ist der bereits von Ihm gegebene Geist. (Ganz ähnlich hat Hebr. 2, 5—9. Christus vorläufig die Herrschaft und Ehre über die Welt angetreten, welche nach Ps. 8. den Menschen überhaupt bestimmt ist und durch Christus ihnen vermittelt wird.) Dieses Senden Christi (V. 20.) gibt die vollendende Erquickung, im Unterschied von dem ersten Senden Christi an die Juden, V. 26. Er ist dazu im Himmel gleichsam parat gehalten, προκεχειρισμένος, als ein solcher dorthin entrückt. Oder auch er ist dazu tüchtig gemacht worden (vergl. das nämliche Wort 26, 16.), eben durch seine Erhöhung, vergl. 2, 36. Er muß im Himmel seyn bis zur letzten Vollendung und Ausführung alles Verheißenen. Das ist, wie die einfachste und natürlichste, so auch die passendste Deutung dieser Worte, wonach also ὧν auf πάντων geht, nicht auf χρόνων, und ἀποκατάστασις einfach die Realisirung, die Erfüllung bezeichnet, vielleicht mit dem Nebenbegriff der von ihm ausgehenden Handlung. Es ist also nicht schlechthin = παλιγγενεσία, Matth. 19, 28.; es liegt im Worte nicht nothwendig das, was man unter Wiederbringung aller Dinge, überhaupt die Weltrestaura-

a) Vergl. Baumgarten, Apostelgesch. I. S. 77 ff. [Anm. d. Herausg.]

tion versteht. Sondern wenn auch von dieser Vorstellung aus das Wort mag besonders auf das messianische Wirken übertragen worden seyn (Matth. 17, 11.), so hat es an sich eine allgemeinere Bedeutung = einrichten, in Stand setzen, realisiren; so auch oben, 1, 6. = aufrichten. Hier erhält es seine nähere Bestimmung durch den Relativsatz. Er wird bei seiner Wiederkunft nun Alles ausführen, ins Werk setzen, was die Propheten vorhergesagt haben. Dieß ist aber zweierlei, Drohung und Verheißung. Wie oben 2, 20., so wird auch hier, V. 23., auf die strafende Seite der Wirksamkeit des Messias hingewiesen. Wenn er kommt, die Erquickung zu bringen, so werden zugleich diejenigen ausgerottet, welche ihn nicht gehört haben. Hauptsächlich der letztere Gedanke ist es nun, was dem Redner vorschwebt bei jenem πάντων ὧν ἐλάλησεν κτλ. V. 21. Eben darum, weil es dann sehr darauf ankommt, ihm Gehör gegeben zu haben, sollen sie sich jetzt zu ihm bekehren, jetzt, da er als erwiesener Messias im Himmel ist. Von diesen Tagen, welche jetzt sind, gelten die Vorhersagungen, Aufforderungen aller Propheten. Die ἡμέραι αὗται sind also nicht die χρόνοι ἀποκαταστάσεως, sondern die Zeiten, da der Messias sich kund gegeben hat, das erste Mal gekommen ist, sein Reich eröffnet hat, dem man sich anschließen muß, um, wenn er bei seiner Wiederkunft Alles erfüllt, nicht ausgerottet zu werden. Ihnen, den Zuhörern, gilt vornehmlich, was die Propheten verkündigt haben, weil unter ihnen das σπέρμα des Heilsbundes für alle Geschlechter der Erde erschienen ist. Daß auch hier σπέρμα personell von Christus, nicht vom Volke zu verstehen ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Es ist eben der παῖς, welchen Gott unter ihnen aufstehen ließ (das ἀναστήσας sieht auf V. 22. zurück: προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει θεός, und bezeichnet nur das Auftreten, nicht die Auferstehung Christi, wie man, verleitet durch 4, 2., ganz unrichtig gedeutet hat). Auch hat Gott seinen Knecht das erste Mal gesendet, da er ihn unter euch

auftreten ließ. Jenes πρῶτον a) schaut zurück auf das erwartete zweite Senden zum Bringen der Erquickung, V. 20., in verwandter Auseinanderbeziehung beider Parusieen Christi wie Hebr. 9, 28. Dieses erste Senden dessen, in welchem alle Geschlechter der Erde sollen gesegnet werden, ist bereits ein Senden zum Segnen (εὐλογοῦντα, entsprechend dem ἐνευλογηθήσεται). Nämlich sein Segnen, welches er durch seine erste Erscheinung übt, besteht in dem ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηρῶν. Das ist der Segen seines ersten Kommens für euch, daß ihr eure Sünden erkennet und euch zu seinem Namen bekehrt. Es wird als sein eignes Wirken dargestellt, weil er, gerade Gegenstand ihrer Hauptsünde, auch Anlaß zu ihrer μετάνοια werden kann (vergl. V. 17—19. 5, 31.).

Wir müssen aber noch die Ansicht der neuesten Kritik von Baur b), Paulus, S. 16 ff., über diese ganze Erzählung hören. In der ganzen Darstellung wie in den einzelnen Zügen spreche sich eine Absichtlichkeit aus, die es unmöglich mache, an einen natürlichen, geschichtlichen Hergang zu denken. Alles sey auf die Verherrlichung der Apostel abgesehen, welche hier in ihrer vollen Glorie erscheinen sollen. Darauf ziele sowohl die Hauptbegebenheit selbst, als auch die einzelnen sie begleitenden Nebenumstände. Eben die Größe der Apostel trete um so mehr hervor, je mehr ihre Gegner beschämt und gedemüthigt werden. Dieß geschehe aber gerade durch den großen Apparat und die Feierlichkeit, welche sie der Sache geben. Eine feierliche Versammlung des Synedriums ad hoc berufen, muß sich sagen lassen, die Ursache dieses gerichtlichen Verfahrens sey eine Wunderheilung, in Kraft des von ihnen gekreuzigten Messias verrichtet. Der Eindruck hiervon werde noch stär-

a) Anders gefaßt von Lechler a. a. O. S. 15—17. und de Wette z. St. [Anm. d. Herausg.]

b) Ebenso Zeller a. a. O. 1849. S. 58 f. [Anm. d. Herausg.]

ker hervorgehoben durch die Hinweisung, wie sich das Synedrium in den Inquisiten verrechnet habe, indem es sie für gemeine Leute hielt und jetzt sich verwundern mußte über ihre Freimüthigkeit und Unerschrockenheit. Diese jetzt erst gemachte Wahrnehmung hätten sie aber schon bei dem Auftritt im Tempel machen müssen. Es werde also den Synedristen eine unbegreifliche Gedankenlosigkeit aufgebürdet. Aber noch nicht genug. Was sie am meisten schlug, das sey der gegenwärtige Lahme; das sey aber ein beispielloser Mangel an Ueberlegung ihnen zugemuthet, daß sie die Gegenwart dieses Menschen zugegeben haben sollen. Was ganz Jerusalem weiß, darüber gehen ihnen erst jetzt die Augen auf; sie mußten aber doch, wenn das Wunder ein so offenkundiges war, schon vorher darüber im Reinen seyn, was sie der Behauptung der Apostel entgegenzusetzen haben. Die Richter erscheinen durchaus blind und geistesschwach, daher der Ausgang kein Wunder. Aber ganz unglaublich die Motivirung der Erfolglosigkeit, sie hätten aus Furcht vor dem Volke nicht einschreiten dürfen. War das Volk so sehr zu fürchten, so hätte man die Apostel nicht im Tempel gleich nach dem Wunder gefangen nehmen können. Diese ganze Darstellung sey nur begreiflich von einem Standpuncte aus, wo man die Apostel um so mehr zu verherrlichen glaubte, je mehr man Alles, was ihre Feinde gegen sie thaten, nur zu ihrer Demüthigung und Beschämung ausschlagen ließ. So Baur.

Gegen diese kritische Betrachtung im Ganzen ist nun Folgendes festzuhalten a). 1) Es bleibt bei derselben ein wichtiges Hauptstück der Erzählung ganz unberücksichtigt, nämlich die doppelte Rede des Petrus. Ganz willkührlich wird angenommen, daß der Zweck der Erzählung nur aus dem Factischen zu erheben sey, ohne Rücksicht auf diese Rede

a) Vergl. die Bemerkungen von Baumgarten, Apostelgeschichte, I. S. 85 ff. [Anm. d. Herausg.]

an Volk und Synedrium, welche nicht bloß das für die Synedristen Beschämende hervorhebt, daß der von ihnen gekreuzigte Jesus ein Wunder gethan, auch nicht die Apostel verherrlichen will — sie weist ja gerade von ihrer Person weg, als die nicht in Betracht kommen solle, 3, 12., — sondern apologetisch-paränetische Tendenz hat. Das Wunder wird darin nur benutzt, um zur Erkenntniß Jesu als des Messias und zur Buße zu ermahnen. Es wird sodann sorgfältig das Hauptbedenken gegen einen gestorbenen Messias entfernt, und auf die von ihm doch zu erwartende Seligkeit und auf die Gefahr hingewiesen, der man sich aussetzt, wenn man ihn verschmäht. Diese Rede des Petrus gibt namentlich eine Weiterführung der in den vorigen Reden ausgesprochenen christologischen Ideen in Betreff der Wiederkunft Christi, als wodurch die Zeiten der Erquickung sollen herbeigeführt werden. Sie darf mithin in keiner Weise übergangen werden, wenn es sich um Bestimmung des Zweckes der ganzen Erzählung handelt. Mit ihr harmonirt in der Haupttendenz auch die Rede vor den Sanhedrin. 2) Aber auch das Factische an sich erhält nicht die rechte Beleuchtung, wenn es bloß eine Verherrlichung der Apostel bezwecken soll. Alles geht vielmehr auf die Verherrlichung Christi als des Messias; so das Wunder selbst, so die Rathsversammlung, wo gerade deßhalb die Namen derer aufgeführt sind, welche Christum verurtheilt haben. Nicht deren Beschämung, sondern das Zeugniß von Jesu Messianität ihnen gegenüber bildet den Cardinalpunct des Verhörs. Dem dient auch der Ausgang: sie selbst müssen gleichsam die Prämissen zu dem Beweis von Jesu Messianität zugeben, und es bleibt ihnen nichts als ein formelles Verbot übrig. 3) In welchem Sinne der Erzähler selbst die ganze Sache will aufgefaßt haben, das ergibt sich besonders aus dem Schlußgebet, nämlich als den Fortgang derjenigen Widersetzung gegen den Messias, welche schon mit der Hinrichtung desselben begann und welche doch

fruchtlos bleiben müsse. 4) Einzelne unhistorische Zuthaten, wie sie die mündliche Tradition immer macht, mögen zugegeben werden. Aber der historische Kern des Ganzen hat nichts, was zum Verwerfen berechtigte. Das Heilungswunder selbst hat seine Analogieen in Manchem, was Paulus in seinen Briefen von sich bezeugt. Das Verfahren des Synedriums ist auch gar nicht so ungereimt, vielmehr sehr in der Ordnung. Das Motiv der Furcht vor dem Volke ist gar nicht unglaublich; gerade den zweiten Tag mußte dieß mehr wirken, als am ersten, wo in der That ein formeller Rechtsgrund zum Einschreiten der Tempelpolizei da war, besonders wenn es dort sehr unruhig zuging. Die Anwesenheit des Lahmen kann nichts Unwahrscheinliches haben; zu einem ordentlichen Verhör gehörte er ebenfalls; vielleicht mochten sie anfangs die Sache für ein fictives Wunder halten. Auch daß sie die Apostel erst jetzt erkannten als Nazarener, ist nicht unwahrscheinlich; nämlich sie erkannten sie nun persönlich als die Gleichen, die sie wohl früher mit Jesu gesehen hatten; unterdessen hatte sich die Hierarchie nicht mehr um die Galiläer bekümmert; sie hielten sie nicht bloß für ἀγράμματοι, sondern dieß waren sie; die Verwunderung über ihre Parrhesie soll bloß zeigen, wie eben in Kraft des Messias sie so ganz andere Leute geworden seyen. Alles geht somit auf die Verherrlichung Christi zurück.

Auf das Wunder selbst geht Baur erst am Schluß des Abschnittes zurück, S. 28., und meint, es könne nur betrachtet werden als ein Mittel zur Darstellung der Hauptidee, nämlich eben jener Verherrlichung der Apostel: diese habe es erfordert, die Feinde Jesu neue Schritte thun zu lassen, die aber zu ihrer eignen Demüthigung ausschlagen mußten. Etwas Auffallendes habe aber geschehen müssen, damit ihre Aufmerksamkeit auf die Apostel gerichtet würde, also ein Wunder, und zwar ein solches, das nicht bloß momentane Bedeutung hatte, sondern den Wunderact der

Anschauung gegenwärtig erhielt. Dazu eignete sich die Heilung eines von Geburt an Lahmen, der nun an der Seite der Apostel bleibt, um stets von dem durch sie geschehenen Wunder zu zeugen, er, ein allgemein bekannter Mann. So lasse jeder einzelne Zug den innern absichtlichen Zusammenhang durchschauen, durch welchen das Ganze verbunden sey. Hiernach reducirte sich also auch dieses Wunder auf ein bloßes Product der apologetischen Fiction. Ueberhaupt, meint Baur, treten wir erst mit der großen, nach Stephanus genannten Verfolgung auf den Boden historischer Realität. Allein 1) gesetzt, es wäre das Wunder nur ein solches mythisches Erzeugniß zur Darstellung eines Gedankens, so kann in keinem Falle zugegeben werden, daß es nur in dieser untergeordneten, mittelbaren Weise zur Verherrlichung der Apostel dienen sollte, sofern es die Aufmerksamkeit des Raths auf sich zog und Maßregeln veranlaßte, welche mit seiner Demüthigung enden. Sondern man müßte dann eher sagen, das Wunder selbst, als von den Aposteln verrichtet, sollte unmittelbar auf diese einen höhern Glanz zurückfallen lassen, wie denn alle Wunder des ersten Theiles der Apostelgeschichte ihre Parallelen haben im zweiten Theile, wodurch offenbar Paulus als den alten Aposteln vollkommen ebenbürtig dargestellt werden soll, vergl. mit dem hier genannten, 14, 8 [a]). — 2) Wie in der übrigen Erzählung, so kann man auch in der Darstellung des Wunders eine etwas verschönernde Auffassung zugeben, um so mehr, da es, was Baur nicht bemerkt, einem Wunder Jesu ziemlich conform dargestellt ist, Joh. 9. Aber daß solche Wunderheilungen überhaupt nicht vorgekommen seyen, ist eine aus dogmatischem Vorurtheil herrührende, durchaus unhistorische Behauptung der Kritik, welche von Paulus selbst widerlegt wird 2 Kor. 12, 12. — 3) Endlich ist wohl zu merken, daß nicht sowohl die Wunderheilung selbst es

a) Vergl. Zweck der Apostelgeschichte, S. 52.

ist, was ein Einschreiten veranlaßt (gaben sich ja jüdische Exorcisten und Magier vielfach mit solchen ab), sondern das Lehren und Heilen im Namen Jesu; daher auch hierauf die Inquisition geht, 4, 7., gemäß dem kanonischen Rechte der Juden, 4, 2., — ob sie nicht einen gottlosen Zauber anwenden. Erst im Verhör erkennt man sie als Anhänger Jesu, und sie werden entlassen mit einem Verbot als unlegitimirt. So liegt durchaus nichts vor, was den Verhältnissen der ersten Christengemeinde zu der jüdischen Hierarchie nicht ganz angemessen wäre. Daß Viele an den gekreuzigten Messias glauben, das konnte der Hierarchie nicht gefährlich scheinen; ein todter Messias schadete ihr nichts. Aber ein solches öffentliches Predigen von ihm im Tempel u. s. w. durfte nicht geduldet werden; dieß verstieß gegen die gute Ordnung; sonst wollte man die schwärmerische Hitze von selbst verfliegen lassen, da sonst diese Anhänger des Messias redliche Leute, vom Volke geachtet, waren. Erst als sich im Schooße der Gemeinde eine Opposition wider das jüdische Heiligthum erhob, erst da brach ein förmlicher Sturm los.

Für den Pragmatismus des Buches im Ganzen hat aber auch diese Scene die Bedeutung, zu zeigen, daß auch die ursprünglichen Apostel bei ihrer anfänglichen Predigt von Christo zwar eine Anzahl gläubiger Gemüther fanden, aber doch von den Häuptern der Nation mit unempfänglichem Sinne abgewiesen und möglichst gehindert wurden, indem sich diese gegen alle noch so significanten Beweise und Manifestationen verstockten. Das ist offenbar die Idee, welche die Darstellung zum Bewußtseyn bringen will. Daher predigt Petrus im Synedrium gleichsam dem ganzen Volke; daher faßt das significante Schlußgebet die erfahrene Opposition zusammen mit der Kreuzigung Christi als Manifestation jenes schon im Ps. 2. vorausgesagten feindseligen Sinnes der λαοὶ Ἰσραήλ. Was hier nur vorbereitend angedeutet wird, das erhält in der Rede des Stephanus seinen

vollständigen und schärfsten Ausdruck. Und das ist eben ein Gesichtspunct, den der Verfasser im ganzen Buche wie in einzelnen Theilen ausführt. Das letzte Kapitel endet mit einer bestimmten Wiederaufnahme dieses Resultates, und die einzelnen Erzählungen motiviren immer wieder mit der Unempfänglichkeit der Juden das Predigen unter den Heiden. Das letztere, eine Lebensaufgabe des Paulus, ward ihm von strengen Judaisten übelgenommen, welche meinten, daß zunächst Israel nur das messianische Heil haben solle. Die ganze Apostelgeschichte ist nun eine Apologie des Paulus und seines Verfahrens, indem sie die Unempfänglichkeit und Widersetzlichkeit der Juden im Großen und als Nation vor Augen führt. Unter die Thatbeweise hiefür gehört auch die Erfahrung der Hauptapostel in dieser unserer Erzählung.

Kap. 4, 19. und 5, 29. Zu diesem Grundsatz, der die Welt sprengte, ist als Gegenstück zu vergleichen, was Lucan, Pharsal. III, 437 sqq. meldet. Als Cäsar befahl, einen Götterhain umzuhauen, und den Zögernden mit seinem Beispiel voranging:

— — — — tum paruit omnis
Imperiis non sublato secura pavore
Turba, sed expensa superorum et Caesaris ira.

Kap. VI. u. VIII.

Die Erzählung von Stephanus.

Baur, Paulus, S. 41 ff, findet hier im Allgemeinen geschichtlichen Boden [a]). Er nimmt an, daß die Polemik des Stephanus gegen den jüdischen Nationalcultus die Ursache des Ausbruchs einer heftigen Erbitterung war, welche ihm das Leben kostete und die Gemeinde überhaupt zer-

a) Ebenso Zeller a. a. O. 1849. S. 76 ff. [Anm. d. Herausg.]

sprengte, als womit der Ursprung hellenistischer, ja selbst heidenchristlicher Gemeinden eingeleitet war. In ihm, einem Hellenisten, war es zu einem Bruche seines religiösen Bewußtseyns mit dem mosaischen Gesetze gekommen, vielleicht durch Nachdenken über die Erscheinung, daß der Messias gerade von dem Volke der Erwählung verworfen wurde. Diese Erscheinung erklärte er sich durch einen Blick in die Religionsgeschichte, welche den Charakter des Volkes darlegte, aber auch aus der eigenthümlichen Beschaffenheit der alttestamentlichen Religionsanstalt selbst, aus dem Wesen des Gesetzes, welches nicht beseligen könne. So bildet er den eigentlichen Vorläufer des Paulus, und die Zeugen gegen ihn können nicht schlechthin falsche Zeugen heißen. Dieß wäre ungefähr der historische Kern der Erzählung. Aber so wie diese dasteht, sind unzuverlässige, unhistorische Züge eingemischt. 1) Die Rede kann nicht wohl so gehalten worden seyn, wenn sie auch die Grundgedanken enthalten mag, welche Stephanus bei seiner Disputation entwickelte. Es ist unwahrscheinlich, daß die gereizten Gegner ihn hätten so lange sprechen lassen und erst dann unterbrachen, als er seine für sie so kränkende Idee ausgeführt hatte. 2) Der Vorgang überhaupt sey unwahrscheinlich. Das Synedrium hatte das ius necis nicht mehr, sondern der römische Procurator; doch erscheine die Steinigung nach einer Verhandlung vor dem Synedrium als von diesem genehmigt. Das konnte das Synedrium nicht zugeben, das den Römern gegenüber so sehr das Decorum wahrte. Soll aber die Steinigung tumultuarisch gewesen seyn, so sieht man nicht, wie eine Gerichtsverhandlung und eine so lange Apologie möglich war, wenn der tumultuarisch vor den Rath Geschleppte denn doch wieder tumultuarisch zur Steinigung geschleppt wird. 3) Es ist um so unwahrscheinlicher, daß eine eigentliche Gerichtsverhandlung stattfand, weil offenbar das Ende des Stephanus als ersten Märtyrers ganz dem Ende Christi nachgebildet ist. Wie Christus mußte er also auch vor das

Synedrium gestellt werden, ist er ja doch auch gleicherweise beschuldigt worden.

Was ist hierauf zu antworten? a) Das Letztere 3) ist unverkennbar; die möglichste Gleichheit mit dem Tode Christi findet statt, und zwar eben nach der Erzählung des Lukas, welcher 23, 34. 40. allein ähnliche Aussprüche wie die des Stephanus berichtet, während freilich von den falschen Zeugen nur Matthäus und Markus melden. Allein diese Conformität ist doch wiederum nicht ein Grund, auch die gerichtliche Verhandlung bloß der Dichtung zuzuschreiben, besonders da immer auch Züge eingeflochten sind, die keine Analogie beim Tode Jesu haben, z. B. 6, 15. das Engelsantlitz, die Vision der δόξα Gottes und Christi 7, 55. Wenn man doch, wie Baur thut, annimmt, daß schon die Apostel, welche doch in keine Collision mit dem Nationalcultus gekommen waren, gerichtliche Verhöre zu bestehen hatten, so läßt sich kaum zweifeln, daß dieß mit Stephanus geschehen sey. Ohnehin beginnt mit seinem Tode eine allgemeine Verfolgung; diese läßt sich, da sie länger dauert, nicht bloß als ein tumultuarischer Ausbruch denken. Wenn Paulus Gal. 1, 14—23. auch auswärts, in Damaskus, diese Verfolgungen fortsetzte, so kann dieß wohl gar nicht geschehen ohne, wie die Apostelgeschichte meldet, mit Legitimationen von Seiten des Hohenpriesters. Mithin scheint die Verhandlung vor dem Synedrium nicht bloß zur Ausschmückung zu gehören. Aber zu 2) auch der Hergang, wie er erzählt ist, hat gar nicht das Unnatürliche, welches Baur darin findet. Mag es sich mit dem Zeitpuncte verhalten, wie es will, mag gerade ein Wechsel der Procuratur eingetreten seyn, wie Einige annehmen, wo sich die Juden mehr erlaubten, oder der Procurator in Cäsarea gesessen haben: solche tumultuarische Hinrichtungen kamen auch sonst vor,

---

a) Vergl. Neander, Apostelgesch. S. 88 ff. 4te Ausg.
[Anm. d. Herausg.]

und das Synedrium konnte sich um so leichter aus der Schlinge ziehen, weil die Römer sich hüteten, den religiösen Fanatismus aufzuregen, diesem vielmehr, wenn er nur nicht politisch gefährlich wurde, Manches nachsahen. Auch Jakobus wurde, wie Josephus meldet, vom Hohenpriester Ananus hingerichtet, dieser freilich darob zur Verantwortung gezogen. Hier konnte das Synedrium Alles auf die tumultuirende Menge schieben; verurtheilen durfte dasselbe, nur die Bestätigung des Procurators wurde übergangen. Auch zu 1) eine Unwahrscheinlichkeit aus der Situation selbst kann nicht nachgewiesen werden. Vor das Synedrium geschleppt mit Zeugen, mußte man ihn durchaus reden lassen; das war auch constanter Gerichtsgebrauch und von den Pharisäern namentlich streng inne gehalten. Daß man ihn aber so lange reden ließ, das erklärt sich aus der Materie und Anlage seiner Rede. Von den Erzvätern beginnend, führt er an der ganzen Geschichte der Nation sein Thema durch, das aber erst bei den letzten Sätzen in die Augen sprang. Ist es ja den Erklärern lange so gegangen, daß sie die Stacheln nicht merkten, welche schon von Anfang eingeflochten sind! So bleibt kein wesentlicher Zweifelsgrund übrig gegen den geschichtlichen Werth der Erzählung. Die Vortrefflichkeit der Rede selbst hat aber Baur schon in dem Programm „de orationis habitae a Stephano consilio" 1829 bestens enthüllt und andere Einwendungen selber beseitigt, s. auch Zweck der Apostelgeschichte, S. 183 f.

Auch in seiner Schrift: Paulus, der Apostel u. s. w., a. a. O. hat die Rede des Stephanus wesentliche Aufhellungen erfahren a). Dazu rechne ich besonders, was er über den Tempelbau Salomo's ausführt. Daß auf diesen selbst der Redner einen Tadel legt, daß er in demselben ein

a) Siehe dagegen Baumgarten, Apostelgesch. I. S. 128 ff. [Anm. d. Herausg.]

ähnliches Princip thätig findet, wie in dem μοσχοποιεῖν, ist hiernach unleugbar. Die Frage bleibt dann freilich noch übrig, welche Vorstellung der Redner von der wahren Anbetung, dem wahren σκήνωμα Gottes an diesem Orte möchte gehabt haben, und ob er unbedingt der wandernden Stiftshütte, als dem Symbol des beweglichen Cultus, den Vorzug in dem Sinne gab, daß er in ihr die bleibende Form des göttlichen σκήνωμα haben wollte, oder ob ihm vielleicht etwas vorschwebte, was sich zu dem mosaischen Abbild wie das realisirte Urbild selbst verhielt, etwa in ähnlicher Weise, wie es von dem himmlischen Jerusalem erwartet wurde, daß es werde herabkommen. Genug, der äußere Tempel und sein Dienst wird verworfen. Damit hängt es denn wohl auch zusammen, daß der Redner die zum Siegel der Verheißung gegebene Beschneidung (7, 8.) auf die Beschneidung des Herzens und der Ohren bezieht, welche ihnen, den leiblich Beschnittenen, fehle (V. 51.), wie denn auch sie, die Eiferer um das Gesetz, das Gesetz nie gehalten (V. 53.), und wie alle den Messias verkündigenden Propheten, so den Gesetzgeber selbst, den Typus des kommenden Erlösers und Mittlers, verfolgt, verachtet haben. Unverkennbar ist Moses durchweg als Vorbild Christi aufgefaßt, und zwar nicht bloß durch seine Erlösungsthaten, sondern auch durch seine Vermittelung der λόγια ζῶντα (V. 38.), etwa wie Hebr. 2, 3. 3, 5. Moses erscheint nur als Vermittler einer Gottesoffenbarung, analog der Gottesoffenbarung in Christo, nicht als Gesetzgeber; jene λόγια ζῶντα bezwecken schon die rechte Gottesverehrung, welche Propheten verlangten, welche Christus brachte. Kaum läßt sich diese Qualificirung des Gesetzes bloß auf Rechnung der Apologie wider die erhobene Anklage bringen, wozu **Baur** geneigt scheint, S. 51., vergl. S. 59. Ueberhaupt scheint **Baur** in der Auffassung des Bewußtseyns von Stephanus selbst gleichfalls noch eine Ungenauigkeit zu begehen, wenn er ihn so völlig zum Prototyp des Paulus

macht. Er ist es gewiß in der Hauptsache und ist es auch nach der Intention des Verfassers, der gerade hier den Paulus zuerst auf den Schauplatz treten läßt (vergl. Zweck der Apostelgeschichte, S. 172. 183 f.). Aber daß es, wie Baur sagt, in Stephanus zu einem Bruch seines religiösen Bewußtseyns mit dem mosaischen Gesetze gekommen sey, das erhellt aus dem Vorliegenden keineswegs, das ist vielmehr eine Annahme, welche zwar mit seiner Auffassung als des unmittelbaren Vorgängers Pauli gut zusammenstimmt, allein historisch in keiner Weise begründet ist und namentlich aus der Rede selbst nichts für sich anführen kann. Stephanus wirft ihnen ja gerade vor, daß sie das Gesetz nicht halten, ungeachtet sie es von Engeln herleiten; zu dem Gesetz gehört ihm auch das Gebot, den von Moses verheißenen Propheten zu hören. Also nicht mit dem Gesetz selbst, sondern mit der äußerlichen Gesetzbeobachtung scheint er in innere Collision gekommen zu seyn. Diese greift er an, wie den äußern Tempelcult; ja das Erbauen des Tempels selbst ist ihm schon ein Abweichen; die Beschneidung ist ihm Bund Gottes, aber er verlangt Herzensbeschneidung. Diese Züge können auf Weiteres hinleiten, namentlich auf den Weg, den die Reflexion des Stephanus ging. — Eine solche Reflexion über die jüdische Geschichte, wie sie die Rede gibt, setzt nicht nothwendig einen Bruch mit dem mosaischen Gesetze selbst voraus, sondern nur mit der gemeinjüdischen Auffassung desselben, eine solche Stellung zu dem Gesetze, die der gemeinjüdischen Ansicht als *βλασφημία εἰς τὸν νόμον* erscheinen mochte. So nahe nun auch allerdings dem Urtheile, welches Stephanus über den substantiellen Geist des Volkes aussprach, der Gedanke liegen mußte, daß es in der Hauptsache des messianischen Heils unempfänglich, dieses mithin anderen bestimmt sey (ein Gedanke, den jedoch Stephanus nicht selbst ausspricht, den aber die *διασπαρέντες* zu realisiren beginnen): es läßt sich doch auch wiederum nicht sagen, daß jenes Urtheil in

dieser Allgemeinheit erst als Resultat viel späterer Zeit ausgesprochen werden konnte. Man bedenke nur das Feuer und die Begeisterung, womit ein Stephanus mochte der messianischen Predigt obliegen und nun anprallen an dem dumpfen Materialismus des gemeinen scheinheiligen Judenthums, er, der Mann der Idee, des wahren geistigen Israels, das er realisirt sah in dem vom Volke verworfenen Jesus von Nazareth, dem von Moses gemeinten Propheten. Etwas Anderes wäre es, wenn eine solche Taxirung des gemeinen Judenthums sich erst in Folge des Gegensatzes, den die Christengemeinden bildeten, hätte erzeugen können. Allein dem ist nicht so. Bereits hatte das Judenthum in seinem eignen Schooße seine Beurtheiler, welche es vom Standpuncte der Idee aus verwarfen, welche das Gesetz geistig auffaßten, die Essäer und Therapeuten. An diese wird man unmittelbar erinnert durch die Verwerfung des Tempelcults, die geistige Auffassung der Beschneidung, die hohe Stellung des Moses und des (geistigen) Gesetzes. Es gehört zu den Verdiensten Gfrörer's, die Stellung des Moses als des mystischen Messiasvorbildes beleuchtet zu haben. Damit hing genau zusammen die allegorisch-mystische Deutung des Gesetzes. Das sind die *λόγια ζῶντα* des Stephanus, denen die Väter nicht wollten gehorsam seyn, weil sie ihre Herzen nach Aegypten wandten, in die Sinnlichkeit, wonach sie sichtbare Götter haben wollten (vgl. den durchaus allegorischen Ausdruck V. 39.: *ἐστράφησαν* (*ἐν*) *ταῖς καρδίαις αὐτῶν εἰς Αἴγυπτον*). Die *λόγια ζῶντα* halfen ihnen nichts, weil sie dieselben nicht aufnahmen, wie sie Hebr. 3, 18. nicht zur Ruhe kamen wegen der Verstockung ihrer Herzen, obgleich ihnen diese Ruhe verheißen war (Hebr. 4, 6.). Aber, und das ist hier die Hauptsache, die *λόγια*, welche Moses vermittelte, waren *ζῶντα*. Das kann nicht heißen: sicher in Erfüllung gehende, als ob die Verheißung gemeint sey, sondern es ist das Gesetz so bezeichnet und dieß heißt „lebendige Worte", weil seine rechte

Befolgung Leben gibt. Es liegt darin mehr, als wenn Paulus den νόμος ἅγιος nennt, Röm. 7, 12., vergl. Joh. 5, 39. und Pirke, Aboth, II, 7.: קָנָה לוֹ דִּבְרֵי תוֹרָה קָנָה לוֹ חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא. So konnte der Redner nicht sprechen, wenn er im Wesen des Gesetzes (Baur, S. 59), im eigenthümlichen Charakter der alttestamentlichen Religionsanstalt selbst den Grund fand von dem geschilderten Resultat der jüdischen Religionsgeschichte. Vielmehr muß er das Wesen des Gesetzes durchaus ebenso in Harmonie mit dem λόγος des Messias gefunden haben, wie den Messias in Correspondenz mit Moses. Er sieht im Gesetz nicht sowohl die äußeren levitischen Gebote, als die geistigen Vorschriften, deren Symbole jene sind, wie er auch von Gott eine reinere Verehrung bezweckt findet, als die des äußern Tempels, und zwar sollte diese eben der von Moses verheißene Prophet bringen (vergl. die Samariterin Joh. 4, 25.). Stephanus kann die paulinische Ansicht nicht getheilt haben, daß das Gesetz nur ein dazwischen gekommenes, der Verheißung relativ widersprechendes sey (Gal. 3, 17. 19.), unvermögend, Leben zu geben (das. V. 21.). Ihm galt gerade, was Paulus leugnet: ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι. Stephanus scheint so von einer der essäischen verwandten Auffassung des Mosaismus ausgegangen zu seyn, und so stand ihm das Christenthum nicht im Gegensatz zum Gesetze, wie dem Paulus, sondern war vielmehr in Einheit damit (wie auch nach dem Briefe des Barnabas Moses die ἐπαγγελία eigentlich dem Volke bringen sollte, aber das Volk war nicht werth, sie zu empfangen, Kap. 4. 14.). Nur der Sinn des Volkes widerstrebte und war sowohl dem Gesetz, der Offenbarung durch Moses, wie der Gnadenerweisung durch Christus, den von Moses verheißenen δίκαιος, welcher nicht kam, das Gesetz aufzulösen, sondern vielmehr im geistigen Sinne wieder herzustellen und zu erfüllen, innerlich unzugänglich und feindlich. Daher hatte das Volk weder die von Moses ihm vermittelte ζωή, noch

war es darum fähig der von Gott gewollten λατρεία. Es hat Alles nach seiner Unbeschnittenheit ins Sinnliche verkehrt und entgeistet und ebendarum den verworfen, welcher das eigentliche σκήνωμα Gottes, der Immanuel, die wahrhafte κατάπαυσις seyn, in welchem es Gott dienen sollte, auf welchen als σῶμα sich alle typischen σκιαὶ beziehen. Das scheint der nicht ausgesprochene, aber zur Ergänzung des Gedankenganges von Stephanus nothwendig erforderliche Schlußgedanke zu seyn. So hat seine Polemik gegen den Tempel eine reelle Hinterlage. Christus selbst ist ihm der eigentliche, von Gott gewollte, im mosaischen τύπος angedeutete Tempel (darauf könnte die δόξα gehen, V. 55., welche nach der Tradition die Hütte füllte, wenn sie nicht zu vergleichen ist mit der δόξα θεοῦ = dem Engel des Antlitzes im Test. XII patr. Lev. 3, 18., Iud. 25., wo dann Christus gleichsam über sie erhaben [ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ] erschiene, wie im Hebräerbrief), vor welchem der zu Jerusalem dahinsinken soll (vergl. 6, 14. mit Joh. 2, 19.). Oder auch: Christus ist die Realisirung des in der Stiftshütte angedeuteten (Röm. 3, 25. ἱλαστήριον), als wodurch erst die wahre Anbetung Gottes, die rechte λατρεία, und somit der geistige Tempel, das Wohnen Gottes in den Herzen, möglich gemacht wird.

Dürfen wir aber so die Anschauung des Stephanus auffassen, so erhellt, daß er nicht bloß in sehr wesentlichen Stücken von Paulus verschieden ist, gerade in dem, was die eigentliche Seele der paulinischen Betrachtungsweise ausmacht, sondern daß auch der Verfasser der Apostelgeschichte, so sehr er ihn in einer Beziehung als Vorläufer des Paulus erscheinen lassen will, ihn doch nicht völlig und in allen Stücken seinem Paulus conform macht. Denn wenn auch die beiderseitige Stellung zum Gesetz hingehen könnte, obschon auch hier Paulus ausführt, daß das Gesetz nicht von allen Sünden rechtfertigen kann, so ist doch seine Sellung zum Cultus und Tempel eine ganz andere als die, welche

hier Stephanus einnimmt. Und so könnte man gerade wegen des offen vorliegenden Strebens, den Stephanus als Vorläufer des Paulus erscheinen zu lassen, in den auffallenden unharmonischen Puncten, die bei jenem übrig bleiben a), wirkliche Spuren historischer Originalität zu finden geneigt seyn, die der Verfasser empfing, nicht ersann. Eben die Differenzen sprechen für die historische Wahrheit seiner Erscheinung, wie sie hier geschildert ist.

Die Hauptfrage wird nun die seyn, ob sich von Paulus eine solche Auffassung des Verhältnisses von Judenthum und Christenthum begreifen lasse, wie sie aus dieser Rede sich ergibt und in Manchem der paulinischen, ohne mit ihr zusammenzufallen, doch in ihren praktischen Consequenzen so nahe tritt, oder ob die Anklänge, z. B. an johanneische Ideen, innerhalb deren jedoch der paulinische Gegensatz von *νόμος* und *χάρις* schon feststand, auch den Stephanus, wie ihn die Apostelgeschichte einführt, als eine spätere Conception erscheinen lassen. Vor Allem ist das unbestrittene Factum festzuhalten, daß die aus Jerusalem zersprengten Genossen des Stephanus zu allererst anfingen, auch Heiden das Evangelium zu predigen. Daß sie es gethan haben von einer ähnlichen Theorie aus, wie sie Paulus auf so durchaus eigenthümliche und originale Weise entwickelte, wird wohl Niemand glauben. Aber irgend eine Theorie vom Verhältniß des Messianismus zum Judenthum und

a) Es ist zu beachten, daß sich bei Paulus niemals jene Parallelisirung Mosis mit Christus findet, welche überall da stattfindet, wo man 1) das Werk Christi dem des Moses gleich macht = neuer Gesetzgeber, oder 2) wo man das Werk Mosis dem Christi gleich macht, entweder a) in mystischer Auffassung des Gesetzes, oder b) bei Annahme einer symbolisch-typischen Vorbedeutung desselben (Hebräerbrief), wo Moses mehr als der Erlöser aus Aegypten, denn als der Gesetzgeber erscheint. Offenbar war der Uebergang vom trivialjüdischen zum mystischen Glauben näher (schon essäisch) als zum paulinischen Antinomismus, s. unten.

zum Gesetz muß doch in ihnen gelegen seyn. Ohne Zweifel waren ihre ersten Schüler bisherige φοβούμενοι. Diese, wie sie sich zur Synagoge hielten und die allgemeinsten monotheistischen und sittlichen Grundsätze mit den Juden gemein hatten, mochten so ohne Weiteres auch den Messianismus nach seiner geistigen und ethischen Seite aufnehmen und dabei den Judengläubigen, welche sie bekehrten, etwa in der gleichen Stellung erscheinen, welche bisher die sogenannten Proselyten des Thors eingenommen hatten. Haben ja bereits schon, wie der Bericht des Josephus (Antt. 20, 2, 4.) von dem König Izates zeigt a), liberalere Bekehrer ausdrücklich ihre Proselyten von der Beschneidung dispensirt und ihnen doch die Ansprüche auf alle göttliche Segnungen eingeräumt, was sehr wohl geschehen konnte von einem Standpuncte aus, wie ihn Philo zeichnet, wonach die äußere Beschneidung, überhaupt jede äußerliche Uebung unnöthig war, wenn nur das Ideale derselben stattfand (vergl. Gfrörer, Philo, 1. S. 104). Die Bekehrer der Heiden mochten eine solche, den Proselyten des Thors analoge Stellung um so mehr gerechtfertigt finden, als sie wohl mit der baldigen Wiederkunft des Messias eine ganz neue Einrichtung erwarteten, die auch das nationale Gesetz der Juden modificiren und Alles neu machen sollte. Dachten sie sich nur das Allgemein-Sittliche und Geistige des Gesetzes bleibend im messianischen Reiche (Testam. Levi 16.: ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα τὸν νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου), so war es genug, dieß den vorläufig gesammelten Gemeinden der jenes Reich Erwartenden vorzuschreiben, und die Abrahamiden mochten daneben immerhin ruhig in ihrer gewohnten nationalen Uebung bleiben, worin sie der Messias selbst gelassen hatte. Nicht ohne Absichtlichkeit bemerkt die Apostelgeschichte, daß es Cyprier und Cyrenaiker gewesen sind, die sich zuerst an Heiden machten. In Cypern,

---

a) S. auch Lechler a. a. O. S. 100. [Anm. d. Herausg.]

noch spät genannt unter den Hauptsitzen des ebionitischen Christenthumes, und in Cyrene dürfen wir wohl am ehesten Einflüsse der alexandrinischen Spiritualisirung des Judenthums voraussetzen. Was bedürfen wir aber weiter, um die Hinneigung von so gebildeten Messiasgläubigen zu den geistig empfänglichen Heiden zu begreifen? Es war gar nicht diejenige Theorie vom Gesetze nöthig, welche Paulus vom pharisäischen Ausgangspunct aus errungen hatte; es reicht vollkommen schon die alexandrinische Betrachtungsweise hin, um Messiasprediger auch an Unbeschnittene zu führen, um jeden particularistischen Gedanken an Beschränkung des messianischen Heils auf die jüdische Nation zu beseitigen. Als Priester und Lehrer des Menschengeschlechts (Röm. 2, 19.) hatte sich ja Israel besonders in Aegypten ansehen gelernt. Hierzu kommt noch ein Weiteres. Es ist wohl durch die neueren Untersuchungen außer Zweifel gestellt, daß die ägyptischen Therapeuten und ihre palästinensischen Nachbilder, die Essäer, eine eigentlich messianische Brüderschaft waren, die sich auf den αἰὼν μέλλων vorbereitete, denselben gleichsam anticipirte, sich selbst als das wahre Israel, dem die σωτηρία gehöre, ansah. Ihre Einrichtungen und Uebungen weisen darauf hin; der messianische αἰὼν μέλλων war ihnen eine geistige Recapitulation der mosaischen Erlösung, das jüdische Gesetz durchaus nur eine Symbolik geistiger, sittlicher Verhältnisse. Eine gewöhnlich übersehene Stelle aus Philo beweist aufs klarste ihre messianische Hoffnung und dient zugleich zum Beweis, daß die Urgemeinde in Jerusalem, die erste Genossenschaft, welche sich um die Messiasperson sammelte, den zweiten mystischen Moses, wirklich von dortherigen Anschauungen influenzirt war. Es ist die schon oben zu Kap. 2, 44. angeführte Stelle de praem. et poen. II. pag. 422. ed. Mang. Schon der Ort dieser Stelle, im Commentar zu den mosaischen Schlußdrohungen, wie der Wortlaut (σωτηρίας ἀξίους) zeigt, daß sie vom Heil in den letzten entscheidenden Gerichten han-

delt, nach denen laut Sibyll. II, 314 sqq. auf der neuen Erde vollständige Gütergemeinschaft mit Fehlen jeder Eigenthumstheilung seyn wird, und daß damit eben die Gesinnung geschildert wird, welche der essäischen Gütergemeinschaft zu Grunde lag, leuchtet ein. Um so weniger wird es nun überraschen, diese κοινωνία bei der christlichen Messiasgemeinde zu finden, sey es, daß wirklich, wie das Wort lautet 2, 44 ff., anfangs eine solche völlige Entäußerung des Privateigenthums statt fand, sey es, daß nur Einzelne es thaten, aber die Darstellung, um ein volles Bild einer messianischen Gemeinde zu haben, es verallgemeinerte. Im einen wie im andern Falle sehen wir Ideen der jüdischen Mystik, welche schon vorchristliche war, in der Urgemeinde, sey es in ihren Einrichtungen, sey es in ihren eigenen Traditionen von ihrer Urzeit, wirksam. Nicht ohne Grund hat man auch auf das religiöse Brodbrechen hingewiesen, das eher an essäische Mahle als an das Passah-Abendmahl erinnert. Hat man die Annahme eines Ursprungs des Christenthums überhaupt aus dem Essäismus mit Recht aufgegeben, so ist vielleicht mit Unrecht der Blick von solchen Spuren eines sehr frühzeitigen essäischen oder verwandten Einflusses auf die Urgemeinde zurückgewendet worden, namentlich seitdem man die ebionitischen Speculationen anfing, von dem erst später erfolgten, an den Namen des Elxai geknüpften Uebergang der Essäer ins Christenthum abzuleiten. Nach dieser jetzt so ziemlich herrschenden Annahme müßte man dann geneigt seyn, auch in solchen, der Urgeschichte des Christenthums einverleibten Spuren vom Essäismus die Züge einer spätern Zeit der Formation solcher Sagen zu finden. Allein dieß wäre doch etwas gezwungen. Unter den Ebioniten, und zwar den nicht speculativen, herrschte die Sage, daß sie von den Armen abstammen, welche ihr Gut zu der Apostel Füßen niedergelegt haben (Epiphan. haeres. 30.). Das Letztere scheint also jedenfalls eine sehr früh als historisch geltende Sage gewesen zu seyn. Sodann aber, wenn die my-

allegorisch gefaßt und sich so vom Petrus (Apostelgeschichte 10, 14.) gegenüber den Gläubigen dispensirt hatte. Darüber allein hätte sich wohl Paulus nicht von ihm getrennt, und wenn man also außer der Apostelgesch. 15, 38. angegebenen Ursache (vergl. Zweck der Apostelgeschichte, S. 163 u. 166) nach einer weitern sucht, so kann diese wohl nur in der tiefern Divergenz der Ansichten über Gesetz und Evangelium liegen. Dem Paulus konnte es nicht genügen, mit dem Gesetz sich bloß mittelst der Allegorie abzufinden; es war ihm der tödtende Buchstabe. Freilich wissen wir von Barnabas nichts weiter, und daß er langjähriger Gehülfe des Paulus war von gleich aufopfernder Energie wie dieser selbst (1 Kor. 9, 6.), spricht sehr zu Gunsten einer nähern Geistesgemeinschaft. Dagegen steht das Factum der Trennung in verschiedene Wirkungskreise, während Paulus sonst gern Gehülfen um sich hatte. Daß Barnabas sich nach Cypern wandte, erklärt sich zunächst aus seiner Abstammung daher. Es dürfte selbst aber erklären, daß wir später Cypern als einen Hauptsitz des ebionitischen Christenthums finden, jenes gesetzigeren Ebionitismus, den man aus essäischen Einflüssen ableitet. Sollte dafür bedeutungslos seyn, daß Barnabas der Apostel Cyperns war, derselbe Barnabas, welchen wir in acht essäischer Praxis eines [illegible] ἀγρος seine Habe zu den Füßen der Apostel legen sehen? Ja, ich möchte nun weiter gehen und alles Ernstes die Frage erheben nach der Echtheit des Briefes Barnabä, die viel für sich hat, indem er gerade hier sich anschließt. Er entspricht vollständig dieser Richtung, und seine Geschmacklosigkeiten zeigen bloß, daß sein Verfasser nicht ein Mann von der literarischen Bildung eines Philo war, der nicht geringere Wunderlichkeiten eben besser aufzuputzen verstand. Wie genau schließt es sich an die Betrachtungsweise des Stephanus an, wenn er Kap. 16. a)

---

a) Die Stellen sind nach der Ausgabe von Hefele citirt.
[Anm. d. Herausg.]

vom Tempel sagt: πῶς πλανώμενοι οἱ ταλαίπωροι ἐπὶ τὸν ναὸν ἤλπισαν καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτοῦ, τὸν ποιήσαντα αὐτούς, ἀλλ' ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ; . . . Ἀλλὰ πῶς λέγει κύριος καταργῶν αὐτόν, μάθετε· τίς ἐμέτρησε τὸν οὐρανὸν κτλ. — ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι κτλ.! Sofort wird auf die Zerstörung hingewiesen und den neuen Tempelbau, welcher geschieht in den Gläubigen, als in welchen Gott wahrhaft wohnt, vergl. Kap. 4.: πνευματικοὶ γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ; Kap. 6. ist Christus selbst das Land, wo Milch und Honig fließt; Kap. 9. sollen die Ohren beschnitten werden und die Herzen, ἵνα ἀκούσαντες λόγον πιστεύωμεν, und sofort wird das ganze Gesetz nach seinen Hauptforderungen allegorisch gedeutet. Darunter Kap. 10. die Speisegesetze; sie bedeuten, daß man mit lasterhaften Menschen, deren Symbol die Thiere sind, keinen Verkehr haben solle, was in jedem Falle zu Apostelgesch. 10, 12. zu gebrauchen ist. Sofort wird Kap. 13. untersucht, ob das jüdische Volk der erstgeborene Sohn und Erbe ist, oder wir die Christen; Israel ist Esau, wir sind Jakob; der Bund ist dem Volke gegeben durch Moses, aber sie haben ihn nicht angenommen, Kap. 14.: Μωσῆς μὲν γὰρ ἔλαβεν, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι; wir haben ihn durch Christus, den wahren Erben, empfangen. Wir kennen nun die Parabeln und Geheimnisse des Gesetzes, welche ihnen dunkel sind, weil sie die Stimme des Herrn nicht gehört haben u. s. w. In jedem Falle weist der Name Barnabas an der Spitze dieses Briefes auf eine ähnliche Sinnesweise desselben hin.

Kap. VIII.

Philippus in Samarien.

Wenn man fragt, was den Verfasser bewogen habe, aus der Missionsthätigkeit der Zersprengten gerade diese Partie aufzunehmen, so muß wohl vom Standpuncte des Zweckes seiner Schrift geantwortet werden: er wollte zeigen,

wie auch die Samariter, die für halbe Heiden galten, [illegible]kun=dig wurden und den heil. Geist erhielten, wie dafür nicht bloß der Hellenist Philippus, sondern selbst auch die ersten Apostel thätig waren, und wie selbst die dämonisch zauber=haften Künste des Magiers, der sonst jene Samariter gei=stig beherrschte, diesen Sieg des Evangeliums nicht aufhal=ten konnten. Es war also diese Erzählung nicht bloß der erste Schritt zum Gange des Christenthums außerhalb der jüdischen Nation, ein Beweis von der Empfänglichkeit da=für von Seiten der Nichtjuden, sondern auch ein Beweis, daß die Judenapostel selbst diese Sache begünstigt und be=fördert haben a).

Offenbar gesucht ist die Art, wie Schrader diese Er=zählung kritisch benutzt, um sie einer spätern Zeit zu vindi=ciren, wo die Geistesmittheilung durch Händeauflegung der Kirchenvorsteher bereits Vorstellung gewesen war b), oder wo man diese Vorstellung und die darauf gebaute Ansicht von Succession benutzte, um den Gnostikern gegenüberzu=treten. Daß die apostolische Handauflegung das äußere Mittel der Geistesmittheilung sey (wie auch de Wette meint), das ist ja bloß die Ansicht des Simon. Wenn die Erzählung jenen Zweck hätte, so würde sich der Verfasser selbst widersprechen, indem er unten 10, 44 ff. den Geist sogar vor der Taufe auf die Zuhörer fallen läßt. Ueber=dieß ist wohl zu bemerken, daß die Geistesmittheilung nicht Zweck der Reise war, — dieser ist unbestimmt —, sondern bloß eine zufällige Bethätigung, welche den Aposteln nöthig erschien. — Ueber die eigentliche Betheiligung der Apostel an den Samaritern hat Baur, Paulus, S. 39 f., folgende Ansicht aufgestellt:

„Die Verfolgung, welche ausschließlich die Hellenisten

---

a) Baumgarten, Apostelgesch. I. S. 167 ff. [Anm. d. Herausg.]

b) Vergl. Zeller, theol. Jahrbb. 1851. S. 380. 451. [Anm. d. Herausg.]

betraf a), hatte die bereits in eine gewisse Differenz zu einander gekommenen Bestandtheile, die Hebräer und Hellenisten, nun auch äußerlich von einander getrennt. Seitdem die Gemeinde in Jerusalem aus bloßen Hebräern bestand, hielt sie nun um so mehr an ihrem streng judaisirenden Charakter fest, aus welchem sich in der Folge sogar eine Opposition gegen das freiere hellenistische Christenthum entwickelte. Im Interesse ihres Judaismus wollte sie schon damals, wie es scheint, die außerhalb Jerusalem sich bildenden Christengemeinden in ein näheres Abhängigkeitsverhältniß zu sich setzen, um einer zu freien Entwickelung des hellenistischen Principes vorzubeugen. Ein anderer Zweck ist wohl kaum bei der Absendung der beiden Apostel Petrus und Johannes nach Samaria zu denken. Auf dieselbe Weise bereiste nachher Petrus die in Judäa, Galiläa und Samaria entstandenen Christengemeinden (9, 31 f., vergl. 11, 1 f.), im Namen der jerusalemischen Gemeinde und im Interesse der von ihr geltend gemachten judaistischen Grundsätze."

Hier pragmatisirt Baur auf bloße Voraussetzungen hin, ohne durch irgend ein wirkliches Datum dazu berechtigt zu seyn. Denn wenn auch die Erklärung unseres Verfassers, welcher Kap. 15. bloß durch den Uebertritt von Pharisäern jenen judaistischen Eifer in die Gemeinde kommen läßt, keine Bedeutung hat; wenn auch Kap. 21. entschieden die Gemeinde zu Jerusalem sich judaistisch und dem Paulus abgeneigt zeigt: so deutet doch nichts darauf hin, daß schon in der Urzeit diese Stimmung gegen den Hellenismus überhaupt sich kund gegeben, und es ist doch sehr gewagt, anzunehmen, daß etwa das Wirken des Stephanus die hebräischen Christen selbst den Hellenisten verfeindet habe. Dieß ist nicht denkbar, weil ja nur gegen Juden und nur für die Messianität Christi von ihm gehandelt wurde, und

a) Zeller a. a. O. 1849. S. 372 ff.; vergl. den Ausgleichungsversuch bei Baumgarten, Apostelgesch. I. S. 156 ff.
[Anm. d. Herausg.]

das Gesetz namentlich, wenn auch die Hebräer-Christen streng hielten, noch gar nicht in Frage kam. Die judaisti-sche Engherzigkeit, welche sich später zeigt, konnte auch erst später entstehen, nachdem einmal Gläubige da waren, welche das Gesetz nicht hielten. Daß die Reise der Apostel nach Samaria nur im Interesse des Judaismus geschehen sey, um die neuen Gemeinden in Abhängigkeit von Jerusalem zu setzen, damit der zu freie hellenistische Geist eingeschränkt würde, das ist somit nicht die einzig mögliche und nicht die natürlichste Erklärung. Ist es an dem, daß die Samariter den Juden überhaupt wegen ihrer Religion sehr verhaßt und verachtet waren, so konnte allerdings die samaritische Bekehrung auch den ersten Christen noch bedenklich vor-kommen und eine genauere Untersuchung verlangen; es konnte der Sache der Gemeinde in Jerusalem möglicher-weise viel geschadet werden, wenn in Samarien ebenso eine Caricatur der Messiasgemeinde entstand, wie dort ein Nachbild des Israelitenthums entstanden war. Und diese Möglichkeit lag gar nicht fern, wenn man liest, wie ja ge-rade ein Simon sich dort umtrieb, überhaupt weiß, wie die religiösen Vorstellungen der Samaritaner manches Heidnische aufgenommen hatten. Also braucht man bei jener Reise der Apostel gar nicht an Interessen des Judaismus zu denken, um sie sehr wohl motivirt zu sehen. Aber auch die Rund-reise des Petrus, 9, 31 f., verdient nicht diesen Verdacht. Es lag ja ganz in der Natur des apostolischen Amtes und Auftrages, ganz im Wesen des Christenthums, das seinen Ursitz in Jerusalem hatte, daß man sich um die entstehenden neuen Gemeinden kümmerte, sowie diese gewiß auch von selbst nach Jerusalem als ihrer Metropole gerichtet waren. Zur baur'schen Motivirung liegt mithin auch hierseits durchaus kein Grund vor, vergl. Zweck der Apostelgeschichte S. 180. 182. 215. a).

---

a) S. auch Lechler a. a. O. S. 189 ff. 206. [Anm. d. Herausg.]

Kap. XIII.

Man hat längst eine große Verwandtschaft dieser Rede (V. 16 ff.) mit früheren bemerkt [a]), namentlich im Eingang, und diese so erklärt: Die Juden haben nichts lieber gehört, als die Thaten und Schicksale ihrer Vorfahren verherrlichen, daher habe Paulus keine passendere captatio benevolentiae anbringen können. Baur zieht [b]) a. a. O. S. 101 f. einen andern Schluß daraus, nämlich daß die Rede eine bloße Composition des Lukas sey, aus denselben Elementen zusammengefügt, aus welchen die früheren bestanden haben. Er vergleicht zu dem Ende die etwas ausführlichere Rede des Stephanus, welche ebenfalls die Geschichte nach drei Abtheilungen gebe, Patriarchen — Aegypten — David. Der nächste Haupttheil harmonire am besten mit der Rede des Petrus 10, 57 ff., wo gleichfalls der Täufer Johannes besonders hervorgehoben werde, sodann mit 3, 13—17.; die weiteren VV. 32—37. schließen sich an 2, 27 f. an, wo aus der gleichen Psalmstelle auf gleiche Weise argumentirt werde. Für den Schluß V. 38 f. lasse sich allerdings keine Parallele aus dem Frühern anführen, allein dieser Schluß mache den Eindruck, als ob der Verf. doch auch noch etwas Paulinisches, den allerabstractesten Gedanken der eigenthümlich paulinischen Lehre, habe beifügen zu müssen geglaubt, da er bisher nur petrinischen Stoff gegeben. Dazu gehöre auch das Hauptgewicht, das auf die Auferstehung gelegt werde, während Paulus es auf den Tod Jesu lege. Endlich enthalte der Schluß (V. 40 ff.) eine Drohung, die offenbar den nachherigen Erfolg anticipire, daß nämlich die Juden die Einladung verwerfen, die Heiden sie annehmen, unter ihnen also das Wort Gottes sich fortsetze und ausführe.

---

a) Vergl. Zweck der Apostelgesch., S. 129 ff.

b) Wie Zeller a. a. O. 1849. S. 579 ff. [Anm. d. Herausg.]

Was ist hiergegen zu sagen? a) Einmal muß zugegeben werden, daß Lukas, indem er diese Rede an den Anfang der Missionsreise des Paulus setzt, damit gleichsam eine Probe geben will von der Art seiner Vorträge, und schon deßhalb an streng historische Wirklichkeit nicht gedacht werden kann. Ebenso steht eine Rede am Schlusse der Missionswirksamkeit in Milet, Kap. 20. Ferner, manche Ausdrücke und Wendungen erinnern entschieden an frühere Reden und charakterisiren sich als freies Product des Verfassers. Aber wenn wir unter diesem Lukas voraussetzen, so werden wir auch erwarten, daß er selbst paulinische Reden gehört habe und so im Ganzen und in der Hauptsache doch den paulinischen Geist wiedergebe. Dagegen sind nun die Aehnlichkeiten, welche diese Rede mit früheren hat, nicht, und die so gerühmte paulinische Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit steht damit nicht in Widerspruch. Wir kennen den Paulus bloß aus seinen Briefen; diese waren aber an schon bestehende Christengemeinden gerichtet; offenbar mußte an solche in vielem Betracht anders geschrieben werden, als zu sprechen war vor Juden, welche erst von der Messianität Jesu überzeugt werden sollten. Bei diesen hätten gerade die eigenthümlichsten paulinischen Ausführungen, wie sie die Briefe geben, gar nichts gefruchtet; denn sie setzen alle bereits den Glauben an Christus voraus. Etwas Anderes wäre es freilich, wenn ein dogmatischer Widerspruch mit den paulinischen Ideen da wäre, wenn also Paulus alles Gewicht auf den Tod und bloß Petrus alles Gewicht auf die Auferstehung gelegt hätte. Dieß ist aber gar nicht der Fall. Läßt auch Paulus den Tod Christi um der Sünden willen geschehen, so leitet er doch die Rechtfertigung ausdrücklich von der Auferstehung ab, Röm. 8, 34. 10, 9. 4, 25. Dieser Gedanke, wie ihn unsere Rede andeu-

---

a) Vergl. Lechler a. a. O. S. 85 ff. — Baumgarten, Apostelgeschichte, II, 1. S. 62 ff. [Anm. d. Herausg.]

tet, ist wenigstens in den frühern petrinischen nicht ausgesprochen, sondern dort handelt es sich um die σωτηρία überhaupt, oder um die Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christus überhaupt; die Art, wie er sie vermittelt, bleibt unbestimmt. Hier war es aber noch gar nicht am Platze, vom Tode in dieser Beziehung zu sprechen. Es mußte erst der Glaube an die Messianität der Person da seyn, ehe seinem Tode diese Bedeutung gegeben werden konnte. Hier mußte vom Tode apologetisch, nicht dogmatisch gehandelt werden; jenes geschieht wirklich. Dazu kommt das Weitere, daß gerade Paulus auch in den Briefen eben aus der Auferstehung ein directes Argument für die Messianität Jesu macht, Röm. 1, 4., sowie daß er auch dort auf die davidische Abstammung Gewicht legt. Auch hiervon hatte Petrus in seinen Reden nichts; es sind lauter erweislich paulinische Züge. Wenn wir dagegen die Erwähnung der Taufe des Johannes im Munde des Petrus unangemessen fanden, weil sie einen unrichtigen Termin enthält, so kann dieselbe gerade bei Paulus nicht auffallen, weil er nicht jene Periode selbst durchlebt hatte, sondern bloß traditionell davon wußte, und so von hinten leicht Johannis Wirksamkeit, welche der von Christus noch parallel ging, als ihr vorhergehend erscheinen konnte. Ja, wenn Lukas Verfasser des Buches ist, ein Pauliner, so werden wir geneigt seyn, jene Terminbestimmung, die er überall anbringt, eben von Paulus abzuleiten. Ist nun auch die Aehnlichkeit der Hauptmaterie nach groß, so liegt sie in der Natur der Sache; die Messianität Jesu, erwiesen durch die Auferstehung, sein Tod als durch Unwissenheit herbeigeführt und nur eine Ausführung des Vorherbestimmten, seine Andeutung in Ps. 16., Alles das waren Materien, die der allgemeinen urchristlichen Anschauung und Verkündung angehörten; gerade unsere Rede hat aber auch ganz Eigenes, das Petrus nicht kennt, die ὅσια Δαβὶδ τὰ πιστά, wie das υἱὸς aus Ps. 2., während andererseits hier nichts steht vom irdi-

schen Wirken Jesu, wie in Kap. 10, 37 f., nichts vom Geben des Geistes, was Petrus als Haupttheilszweck betrachtet, sondern die δικαίωσις, und zwar schon im Gegensatze zu dem Gesetz (V. 39.). Endlich ist die Gleichheit mit der Rede des Stephanus doch nicht so groß: von den Patriarchen wird nichts gesagt, als das Allgemeinste, auch ist nicht Moses der Typus Christi, sondern David, der Mann nach dem Herzen Gottes; ferner, nicht das Senden Christi, sondern sein Auferwecken ist die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißung (V. 32.); daher wird nicht von seiner Wirksamkeit bei Lebzeiten gehandelt, wie dieß Petrus thut, sondern sein Leben gleichsam nur als die Vorbedingung seiner Auferstehung betrachtet, wie sein Tod als Erfüllung des Vorhergesagten; er sollte der Heilige David's seyn, der bleibende. Endlich ist die Rücksicht auf die auswärtigen Juden und die φοβούμενοι, an welche die Rede gerichtet ist, sehr geschickt mit dem Hauptgange der Argumentation verbunden. Die Schlußdrohung kann ebensowohl auf schwere Strafgerichte gehen, als auf das statt der Verschmähenden unter den Heiden fortzusetzende Werk; aber gewiß war dem Paulus nach seinem Erfolg unter den Juden bereits klar, daß die Haupternte unter den Heiden zu suchen sey.

Folgendes wäre die Analyse der Rede des Paulus:

Einleitung — bis David, welcher wie Stammvater, so auch Typus des Messias ist, V. 22., vergl. 34.

Die ἐπαγγελία ist sowohl die allgemeine, als auch besonders die dem David gegebene für sein Reich. Gott hat als σωτὴρ Jesum Israel gebracht, dieser ist der Messias.

Erstes Merkmal: davidische Abstammung, V. 23.

Zweites Merkmal: der Vorläufer in Elias Geist, der auf ihn hinwies, V. 24 f.

Anrede: euch ist dieses Heilswort von dem gekommenen Messias gebracht, denn er ist es wirklich und hat sich auch sonst erwiesen, wenn auch nicht anerkannt von den ἄρχοντες, ja gerade dadurch — V. 26 f.

Drittes Merkmal: gestorben nach der Schrift, V. 28 f.

Viertes Merkmal: von Gott auferweckt nach sichern Zeugen; dieß Merkmal zu constatiren, mußten die unwissenden ἄρχοντες helfen, V. 30 f.

Neue Anrede: euch wird diese Erfüllung der göttlichen Heilszusage verkündigt. Diese ist eben vollendet durch die Auferweckung; denn nur der Auferweckte ist wahrhaft σωτήρ, kann Heil geben; mithin bezeichnet das obige ἐγείρειν V. 23. mehr nur die Herführung der Person, die Auferweckung ist seine Installation zum heilstiftenden Retter. V. 32. will nichts Anderes sagen, als: die eigentliche Erfüllung der ἐπαγγελία liegt in der Auferweckung Jesu, weil nur dadurch er σωτήρ geworden, wirksamer Erlöser, υἱός = König. Dem dient der Psalmspruch 2, 7. gleichsam als Erinnerung, daß von diesem Tage an er die Würde, die Function jenes υἱός, des theokratischen Königs, übernehme. In dieser Auferweckung liegt die Ewigkeit seines Königreichs — ὅσια Δαβίδ —. Er ist der Lebendige. Daher ist sie ebenfalls verkündigt; der ὅσιος, welcher nicht die Verwesung sieht, hat, besitzt und gibt die ὅσια Δαβίδ, oder in ihm ist das ewige Königreich gegeben.

VV. 35—37. sind bloß ein Nebenargument zur Aufhellung der ὅσια Δαβίδ, angefügt reminiscenzartig. Der Hauptgedanke liegt V. 34.: das nicht mehr sterben. In ihm, dem Lebenden, wird gerechtfertigt und lebt, wer nach dem Gesetz sterben müßte (V. 38 f.; vergl. θάνατον κατεργάζεται Röm. 4, 15. 7, 13.). In diesem letzten Theile liegen durchaus echt paulinische Gedanken zu Grunde: Christus durch die Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen, in ihm das Leben, Röm. 5, 12 ff., weil Rechtfertigung, da das Gesetz Tod bringt, weil Verdammniß. Keineswegs also bloß, wie Baur behauptet, der abstracteste Gedanke der paulinischen Lehre, sondern die eigenthümlich paulinischen Grundideen sind durchaus gestreift; auch in der Beschreibung David's liegt ein paulinischer Gedanke, der der

äischen Gesellschaften der Essäer und Therapeuten wirklich, wie obige Stelle beweist, eine messianische Richtung hatten, wie sollten nicht aus ihnen oder aus den von ihren Ideen auch im weitern Kreise Gewonnenen (auch ein Josephus war ihr Schüler) manche sich sehr früh an die messianische Gemeinde des Jesus von Nazareth angeschlossen haben? Mußten sie doch in manchem Betracht die für ein solches sittliches und geistiges Messiasthum Vorbereitetsten und Empfänglichsten seyn! Müssen wir nicht im Kreise der Hellenisten, aus welchem ein Barnabas hervorging, der seine ganze Habe zum Gemeingut machte (4, 36 f.), ein Stephanus, der über das fleischlich verstockte Israel bis zur Verwerfung des gefeierten Tempels das Urtheil des Geistes sprach, müssen wir nicht in diesem Kreise, der einen Haupttheil des Grundstockes der Urkirche bildete, auch essäische Elemente anerkennen? Würde nicht, wenn die paar essäischen Züge erst dem spätern Componisten der Apostelgeschichte angehörten, derselbe sie auch an seinem Haupthelden Paulus angebracht haben? Sind sie also nicht vielmehr als streng historische Data anzusehen, die er überkommen hat, und die so durchaus dem entsprechen, was wir zum voraus nach der Lage der Dinge erwarten müssen? Hiernach wäre also in der Urgemeinde nicht bloß die Doppelklasse von Palästinensern und Hellenisten a), sondern unter den letzteren selbst auch eine Classe von mystisch-essäischen Gläubigen anzunehmen, und von diesen letzteren wäre die erste principielle Collision mit dem jüdischen Cultus herbeigeführt, welche einen Sturm zur Folge hatte, durch den die Samenkörner, um im weitern Heidenland zu wuchern, zerstreut wurden. Nicht der Gegensatz von Gesetz und Evangelium, sondern der Gegensatz von fleischlicher und geistiger Auffassung und Uebung des Gesetzes und Gottesdienstes, ein Gegensatz, der schon vorchristlich war und durch den Messiasglauben nur bestimmtere Gestalt erhielt, bezeichnete diese erste Collision.

a) So noch Lechler a. a. O. S. 205 f. [Anm. d. Herausg.]

Wer muß nicht zugeben, daß der Natur der Sache nach dieser Gegensatz, eben weil er sich an Entwickelungen, die innerhalb des Judenthumes selbst bereits geschehen waren, anschloß, vorherging demjenigen, welcher sich in Paulus ausbildete, der zu seiner Ausbildung vom Standpuncte des pharisäischen Judenthums aus und der Gesetzesgeltung im gewöhnlichen Sinne den christlichen Glauben voraussetzte und nur innerhalb desselben seinen Entwickelungsproceß von vornherein beginnen konnte? Jenes war ohne Zweifel die erste Stellung, welche die geistigeren Christen zum Gesetz einnahmen, die paulinische erst die zweite; einen Gegensatz zum empirischen Judenthum bildeten beide. Stephanus, der sonach aus essäischer Vorbereitung zum Christenthum übergegangen zu seyn scheint a), wenn er auch nicht selbst Essäer gewesen zu seyn braucht, sondern nur, ähnlich wie Josephus in seiner Jugend, von ihnen lernte, zumal die dem Essäismus verwandten Grundsätze der alexandrinischen Religionsphilosophie sich unter den hellenischen Juden weit verbreitet hatten, — Stephanus bliebe so immer der Vorgänger des Paulus in einer Beziehung, in der Hauptsache aber behält dieser seinen eigenthümlichen Gang. Ja wir dürfen vielleicht in seiner Trennung von Barnabas das bewußte Auseinandergehen beider Bahnen finden. Baur bemerkt a. a. O. S. 145, daß selbst Barnabas kurze Zeit nach den Verhandlungen zu Jerusalem (Gal. 2, 1.) wankend wurde, so daß Paulus allein den ganzen Kampf mit der Macht des noch so eng mit dem Christenthume verwachsenen Judenthums zu bestehen hatte. Das Wankendwerden des Barnabas, wie es Gal. 2, 13. beschrieben ist, erklärt sich im Verhältniß zu seinem frühern heidenfreundlichen Verhalten am allerleichtesten, wie es Paulus selbst thut, aus einer Accommodation an den jüdischen Gesetzesbrauch, während er sonst das Gesetz geistig-

a) Vergl. Zeller, theol. Jahrbb. 1851. S. 456 f.

[Anm. d. Herausg.]

allegorisch gefaßt und sich so vom Koscher (Apostelgeschichte 10, 14.) gegenüber den Gläubigen dispensirt hatte. Darüber allein hätte sich wohl Paulus nicht von ihm getrennt, und wenn man also außer der Apostelgesch. 15, 38. angegebenen Ursache (vergl. Zweck der Apostelgeschichte, S. 108 u. 166) nach einer weiteren sucht, so kann diese wohl nur in der tieferen Divergenz der Ansichten über Gesetz und Evangelium liegen. Dem Paulus konnte es nicht genügen, mit dem Gesetz sich bloß mittelst der Allegorie abzufinden; es war ihm der tödtende Buchstabe. Freilich wissen wir von Barnabas nichts weiter, und daß er langjähriger Gehülfe des Paulus war von gleich aufopfernder Energie wie dieser selbst (1 Kor. 9, 6.), spricht sehr zu Gunsten einer nähern Geistesgemeinschaft. Dagegen steht das Factum der Trennung in verschiedene Wirkungskreise, während Paulus sonst gern Gehülfen um sich hatte. Daß Barnabas sich nach Cypern wandte, erklärt sich zunächst aus seiner Abstammung dorther. Es dürfte selbst aber erklären, daß wir später Cypern als einen Hauptsitz des ebionitischen Christenthums finden, jenes geistigeren Ebionitismus, den man aus essäischen Einflüssen ableitet. Sollte dafür bedeutungslos seyn, daß Barnabas der Apostel Cyperns war, derselbe Barnabas, welchen wir in echt essäischer Praxis eines σωτηρίας ἄξιος seine Habe zu den Füßen der Apostel legen sehen? Ja, ich möchte nun weiter gehen und alles Ernstes die Frage erheben nach der Echtheit des Briefes Barnabä, die viel für sich hat, indem er gerade hier sich anschließt. Er entspricht vollständig dieser Richtung, und seine Geschmacklosigkeiten zeigen bloß, daß sein Verfasser nicht ein Mann von der litterarischen Bildung eines Philo war, der nicht geringere Wunderlichkeiten eben besser aufzuputzen verstand. Wie genau schließt es sich an die Betrachtungsweise des Stephanus an, wenn er Kap. 16. a)

a) Die Stellen sind nach der Ausgabe von Hefele citirt.
[Anm. d. Herausg.]

vom Tempel sagt: *πῶς πλανώμενοι οἱ ταλαίπωροι ἐπὶ τὸν ναὸν ἤλπισαν καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτοῦ, τὸν ποιήσαντα αὐτούς, ἀλλ' ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ; . . . Ἀλλὰ πῶς λέγει κύριος καταργῶν αὐτόν, μάθετε· τίς ἐμέτρησε τὸν οὐρανόν κτλ. — ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι κτλ.*! Sofort wird auf die Zerstörung hingewiesen und den neuen Tempelbau, welcher geschieht in den Gläubigen, als in welchen Gott wahrhaft wohnt, vergl. Kap. 4.: *πνευματικοὶ γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ*; Kap. 6. ist Christus selbst das Land, wo Milch und Honig fließt; Kap. 9. sollen die Ohren beschnitten werden und die Herzen, *ἵνα ἀκούσαντες λόγον πιστεύωμεν*, und sofort wird das ganze Gesetz nach seinen Hauptforderungen allegorisch gedeutet. Darunter Kap. 10. die Speisegesetze; sie bedeuten, daß man mit lasterhaften Menschen, deren Symbol die Thiere sind, keinen Verkehr haben solle, was in jedem Falle zu Apostelgesch. 10, 12. zu gebrauchen ist. Sofort wird Kap. 13. untersucht, ob das jüdische Volk der erstgeborene Sohn und Erbe ist, oder wir die Christen; Israel ist Esau, wir sind Jakob; der Bund ist dem Volke gegeben durch Moses, aber sie haben ihn nicht angenommen, Kap. 14.: *Μωσῆς μὲν γὰρ ἔλαβεν, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι*; wir haben ihn durch Christus, den wahren Erben, empfangen. Wir kennen nun die Parabeln und Geheimnisse des Gesetzes, welche ihnen dunkel sind, weil sie die Stimme des Herrn nicht gehört haben u. s. w. In jedem Falle weist der Name Barnabas an der Spitze dieses Briefes auf eine ähnliche Sinnesweise desselben hin.

Kap. VIII.

Philippus in Samarien.

Wenn man fragt, was den Verfasser bewogen habe, aus der Missionsthätigkeit der Zersprengten gerade diese Partie aufzunehmen, so muß wohl vom Standpuncte des Zweckes seiner Schrift geantwortet werden: er wollte zeigen,

wie auch die Samariter, die für halbe Heiden galten, [illegible]ndig wurden und den heil. Geist erhielten, wie dafür nicht bloß der Hellenist Philippus, sondern selbst auch die ersten Apostel thätig waren, und wie selbst die dämonisch zauberhaften Künste des Magiers, der sonst jene Samariter geistig beherrschte, diesen Sieg des Evangeliums nicht aufhalten konnten. Es war also diese Erzählung nicht bloß der erste Schritt zum Gange des Christenthums außerhalb der jüdischen Nation, ein Beweis von der Empfänglichkeit dafür von Seiten der Nichtjuden, sondern auch ein Beweis, daß die Judenapostel selbst diese Sache begünstigt und befördert haben a).

Offenbar gesucht ist die Art, wie Schrader diese Erzählung kritisch benutzt, um sie einer spätern Zeit zu vindiciren, wo die Geistesmittheilung durch Händeauflegung der Kirchenvorsteher bereits Vorstellung gewesen war b), oder wo man diese Vorstellung und die darauf gebaute Ansicht von Succession benutzte, um den Gnostikern gegenüberzutreten. Daß die apostolische Handauflegung das äußere Mittel der Geistesmittheilung sey (wie auch de Wette meint), das ist ja bloß die Ansicht des Simon. Wenn die Erzählung jenen Zweck hätte, so würde sich der Verfasser selbst widersprechen, indem er unten 10, 44 ff. den Geist sogar vor der Taufe auf die Zuhörer fallen läßt. Ueberdieß ist wohl zu bemerken, daß die Geistesmittheilung nicht Zweck der Reise war, — dieser ist unbestimmt —, sondern bloß eine zufällige Bethätigung, welche den Aposteln nöthig erschien. — Ueber die eigentliche Betheiligung der Apostel an den Samaritern hat Baur, Paulus, S. 39 f., folgende Ansicht aufgestellt:

„Die Verfolgung, welche ausschließlich die Hellenisten

---

a) Baumgarten, Apostelgesch. I. S. 167 ff. [Anm. d. Herausg.]

b) Vergl. Zeller, theol. Jahrbb. 1851. S. 380. 451. [Anm. d. Herausg.]

betraf a), hatte die bereits in eine gewisse Differenz zu einander gekommenen Bestandtheile, die Hebräer und Hellenisten, nun auch äußerlich von einander getrennt. Seitdem die Gemeinde in Jerusalem aus bloßen Hebräern bestand, hielt sie nun um so mehr an ihrem streng judaisirenden Charakter fest, aus welchem sich in der Folge sogar eine Opposition gegen das freiere hellenistische Christenthum entwickelte. Im Interesse ihres Judaismus wollte sie schon damals, wie es scheint, die außerhalb Jerusalem sich bildenden Christengemeinden in ein näheres Abhängigkeitsverhältniß zu sich setzen, um einer zu freien Entwickelung des hellenistischen Principes vorzubeugen. Ein anderer Zweck ist wohl kaum bei der Absendung der beiden Apostel Petrus und Johannes nach Samaria zu denken. Auf dieselbe Weise bereiste nachher Petrus die in Judäa, Galiläa und Samaria entstandenen Christengemeinden (9, 31 f., vergl. 11, 1 f.), im Namen der jerusalemischen Gemeinde und im Interesse der von ihr geltend gemachten judaistischen Grundsätze."

Hier pragmatisirt Baur auf bloße Voraussetzungen hin, ohne durch irgend ein wirkliches Datum dazu berechtigt zu seyn. Denn wenn auch die Erklärung unseres Verfassers, welcher Kap. 15. bloß durch den Uebertritt von Pharisäern jenen judaistischen Eifer in die Gemeinde kommen läßt, keine Bedeutung hat; wenn auch Kap. 21. entschieden die Gemeinde zu Jerusalem sich judaistisch und dem Paulus abgeneigt zeigt: so deutet doch nichts darauf hin, daß schon in der Urzeit diese Stimmung gegen den Hellenismus überhaupt sich kund gegeben, und es ist doch sehr gewagt, anzunehmen, daß etwa das Wirken des Stephanus die hebräischen Christen selbst den Hellenisten verfeindet habe. Dieß ist nicht denkbar, weil ja nur gegen Juden und nur für die Messianität Christi von ihm gehandelt wurde, und

a) Zeller a. a. O. 1849. S. 372 ff.; vergl. den Ausgleichungsversuch bei Baumgarten, Apostelgesch. I. S. 156 ff.

[Anm. d. Herausg.]

das Gesetz namentlich, woran auch die Hebräer-Christen streng hielten, noch gar nicht in Frage kam. Die judaistische Engherzigkeit, welche sich später zeigt, konnte auch erst später entstehen, nachdem einmal Gläubige da waren, welche das Gesetz nicht hielten. Daß die Reise der Apostel nach Samaria nur im Interesse des Judaismus geschehen sey, um die neuen Gemeinden in Abhängigkeit von Jerusalem zu setzen, damit der zu freie hellenistische Geist eingeschränkt würde, das ist somit nicht die einzig mögliche und nicht die natürlichste Erklärung. Ist es an dem, daß die Samariter den Juden überhaupt wegen ihrer Religion sehr verhaßt und verachtet waren, so konnte allerdings die samaritische Bekehrung auch den ersten Christen noch bedenklich vorkommen und eine genauere Untersuchung verlangen; es konnte der Sache der Gemeinde in Jerusalem möglicherweise viel geschadet werden, wenn in Samarien ebenso eine Caricatur der Messiasgemeinde entstand, wie dort ein Nachbild des Israelitenthums entstanden war. Und diese Möglichkeit lag gar nicht fern, wenn man liest, wie ja gerade ein Simon sich dort umtrieb, überhaupt weiß, wie die religiösen Vorstellungen der Samaritaner manches Heidnische aufgenommen hatten. Also braucht man bei jener Reise der Apostel gar nicht an Interessen des Judaismus zu denken, um sie sehr wohl motivirt zu sehen. Aber auch die Rundreise des Petrus, 9, 31 f., verdient nicht diesen Verdacht. Es lag ja ganz in der Natur des apostolischen Amtes und Auftrages, ganz im Wesen des Christenthums, das seinen Ursitz in Jerusalem hatte, daß man sich um die entstehenden neuen Gemeinden kümmerte, sowie diese gewiß auch von selbst nach Jerusalem als ihrer Metropole gerichtet waren. Zur Baur'schen Motivirung liegt mithin auch hierseits durchaus kein Grund vor, vergl. Zweck der Apostelgeschichte S. 180. 182. 215. [a]).

a) S. auch Lechler a. a. O. S. 189 ff. 206. [Anm. d. Herausg.]

Kap. XIII.

Man hat längst eine große Verwandtschaft dieser Rede (V. 16 ff.) mit früheren bemerkt [a]), namentlich im Eingang, und diese so erklärt: Die Juden haben nichts lieber gehört, als die Thaten und Schicksale ihrer Vorfahren verherrlichen, daher habe Paulus keine passendere captatio benevolentiae anbringen können. Baur zieht [b]) a. a. O. S. 101 f. einen andern Schluß daraus, nämlich daß die Rede eine bloße Composition des Lukas sey, aus denselben Elementen zusammengefügt, aus welchen die früheren bestanden haben. Er vergleicht zu dem Ende die etwas ausführlichere Rede des Stephanus, welche ebenfalls die Geschichte nach drei Abtheilungen gebe, Patriarchen — Aegypten — David. Der nächste Haupttheil harmonire am besten mit der Rede des Petrus 10, 57 ff., wo gleichfalls der Täufer Johannes besonders hervorgehoben werde, sodann mit 3, 13—17.; die weiteren VV. 32—37. schließen sich an 2, 27 f. an, wo aus der gleichen Psalmstelle auf gleiche Weise argumentirt werde. Für den Schluß V. 38 f. lasse sich allerdings keine Parallele aus dem Frühern anführen, allein dieser Schluß mache den Eindruck, als ob der Verf. doch auch noch etwas Paulinisches, den allerabstractesten Gedanken der eigenthümlich paulinischen Lehre, habe beifügen zu müssen geglaubt, da er bisher nur petrinischen Stoff gegeben. Dazu gehöre auch das Hauptgewicht, das auf die Auferstehung gelegt werde, während Paulus es auf den Tod Jesu lege. Endlich enthalte der Schluß (V. 40 ff.) eine Drohung, die offenbar den nachherigen Erfolg anticipire, daß nämlich die Juden die Einladung verwerfen, die Heiden sie annehmen, unter ihnen also das Wort Gottes sich fortsetze und ausführe.

---

a) Vergl. Zweck der Apostelgesch., S. 129 ff.
b) Wie Zeller a. a. O. 1849. S. 579 ff. [Anm. d. Herausg.]

Was ist hiergegen zu sagen? a) Einmal muß zugegeben werden, daß Lukas, indem er diese Rede an den Anfang der Missionsreise des Paulus setzt, damit gleichsam eine Probe geben will von der Art seiner Vorträge, und schon deßhalb an streng historische Wirklichkeit nicht gedacht werden kann. Ebenso steht eine Rede am Schlusse der Missionswirksamkeit in Milet, Kap. 20. Ferner, manche Ausdrücke und Wendungen erinnern entschieden an frühere Reden und charakterisiren sich als freies Product des Verfassers. Aber wenn wir unter diesem Lukas voraussetzen, so werden wir auch erwarten, daß er selbst paulinische Reden gehört habe und so im Ganzen und in der Hauptsache doch den paulinischen Geist wiedergebe. Dagegen sind nun die Aehnlichkeiten, welche diese Rede mit früheren hat, nicht, und die so gerühmte paulinische Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit steht damit nicht in Widerspruch. Wir kennen den Paulus bloß aus seinen Briefen; diese waren aber an schon bestehende Christengemeinden gerichtet; offenbar mußte an solche in vielem Betracht anders geschrieben werden, als zu sprechen war vor Juden, welche erst von der Messianität Jesu überzeugt werden sollten. Bei diesen hätten gerade die eigenthümlichsten paulinischen Ausführungen, wie sie die Briefe geben, gar nichts gefruchtet; denn sie setzen alle bereits den Glauben an Christus voraus. Etwas Anderes wäre es freilich, wenn ein dogmatischer Widerspruch mit den paulinischen Ideen da wäre, wenn also Paulus alles Gewicht auf den Tod und bloß Petrus alles Gewicht auf die Auferstehung gelegt hätte. Dieß ist aber gar nicht der Fall. Läßt auch Paulus den Tod Christi um der Sünden willen geschehen, so leitet er doch die Rechtfertigung ausdrücklich von der Auferstehung ab, Röm. 8, 34. 10, 9. 4, 25. Dieser Gedanke, wie ihn unsere Rede andeu-

---

a) Vergl. Lechler a. a. O. S. 85 ff. — Baumgarten, Apostelgeschichte, II, 1. S. 62 ff. [Anm. d. Herausg.]

tet, ist wenigstens in den frühern petrinischen nicht ausgesprochen, sondern dort handelt es sich um die σωτηρία überhaupt, oder um die Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christus überhaupt; die Art, wie er sie vermittelt, bleibt unbestimmt. Hier war es aber noch gar nicht am Platze, vom Tode in dieser Beziehung zu sprechen. Es mußte erst der Glaube an die Messianität der Person da seyn, ehe seinem Tode diese Bedeutung gegeben werden konnte. Hier mußte vom Tode apologetisch, nicht dogmatisch gehandelt werden; jenes geschieht wirklich. Dazu kommt das Weitere, daß gerade Paulus auch in den Briefen eben aus der Auferstehung ein directes Argument für die Messianität Jesu macht, Röm. 1, 4., sowie daß er auch dort auf die davidische Abstammung Gewicht legt. Auch hiervon hatte Petrus in seinen Reden nichts; es sind lauter erweislich paulinische Züge. Wenn wir dagegen die Erwähnung der Taufe des Johannes im Munde des Petrus unangemessen fanden, weil sie einen unrichtigen Termin enthält, so kann dieselbe gerade bei Paulus nicht auffallen, weil er nicht jene Periode selbst durchlebt hatte, sondern bloß traditionell davon wußte, und so von hinten leicht Johannis Wirksamkeit, welche der von Christus noch parallel ging, als ihr vorhergehend erscheinen konnte. Ja, wenn Lukas Verfasser des Buches ist, ein Pauliner, so werden wir geneigt seyn, jene Terminbestimmung, die er überall anbringt, eben von Paulus abzuleiten. Ist nun auch die Aehnlichkeit der Hauptmaterie nach groß, so liegt sie in der Natur der Sache; die Messianität Jesu, erwiesen durch die Auferstehung, sein Tod als durch Unwissenheit herbeigeführt und nur eine Ausführung des Vorherbestimmten, seine Andeutung in Ps. 16., Alles das waren Materien, die der allgemeinen urchristlichen Anschauung und Verkündung angehörten; gerade unsere Rede hat aber auch ganz Eigenes, das Petrus nicht kennt, die ὅσια Δαβὶδ τὰ πιστά, wie das υἱός aus Ps. 2., während andererseits hier nichts steht vom irdi-

schen Wirken Jesu, wie in Kap. 10, 37 f., nichts vom Geben des Geistes, was Petrus als Haupttheilszweck betrachtet, sondern die δικαίωσις, und zwar schon im Gegensatze zu dem Gesetz (V. 39.). Endlich ist die Gleichheit mit der Rede des Stephanus doch nicht so groß: von den Patriarchen wird nichts gesagt, als das Allgemeinste, auch ist nicht Moses der Typus Christi, sondern David, der Mann nach dem Herzen Gottes; ferner, nicht das Senden Christi, sondern sein Auferwecken ist die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißung (V. 32.); daher wird nicht von seiner Wirksamkeit bei Lebzeiten gehandelt, wie dieß Petrus thut, sondern sein Leben gleichsam nur als die Vorbedingung seiner Auferstehung betrachtet, wie sein Tod als Erfüllung des Vorhergesagten; er sollte der Heilige David's seyn, der bleibende. Endlich ist die Rücksicht auf die auswärtigen Juden und die φοβούμενοι, an welche die Rede gerichtet ist, sehr geschickt mit dem Hauptgange der Argumentation verbunden. Die Schlußdrohung kann ebensowohl auf schwere Strafgerichte gehen, als auf das statt der Verschmähenden unter den Heiden fortzusetzende Werk; aber gewiß war dem Paulus nach seinem Erfolg unter den Juden bereits klar, daß die Haupternte unter den Heiden zu suchen sey.

Folgendes wäre die Analyse der Rede des Paulus:

Einleitung — bis David, welcher wie Stammvater, so auch Typus des Messias ist, V. 22., vergl. 34.

Die ἐπαγγελία ist sowohl die allgemeine, als auch besonders die dem David gegebene für sein Reich. Gott hat als σωτὴρ Jesum Israel gebracht, dieser ist der Messias.

Erstes Merkmal: davidische Abstammung, V. 23.

Zweites Merkmal: der Vorläufer in Elias Geist, der auf ihn hinwies, V. 24 f.

Anrede: euch ist dieses Heilswort von dem gekommenen Messias gebracht, denn er ist es wirklich und hat sich auch sonst erwiesen, wenn auch nicht anerkannt von den ἄρχοντες, ja gerade dadurch — V. 26 f.

Drittes Merkmal: gestorben nach der Schrift, V. 28 f.

Viertes Merkmal: von Gott auferweckt nach sichern Zeugen; dieß Merkmal zu constatiren, mußten die unwissenden ἄρχοντες helfen, V. 30 f.

Neue Anrede: euch wird diese Erfüllung der göttlichen Heilszusage verkündigt. Diese ist eben vollendet durch die Auferweckung; denn nur der Auferweckte ist wahrhaft σωτήρ, kann Heil geben; mithin bezeichnet das obige ἐγείρειν V. 23. mehr nur die Herführung der Person, die Auferweckung ist seine Installation zum heilstiftenden Retter. V. 32. will nichts Anderes sagen, als: die eigentliche Erfüllung der ἐπαγγελία liegt in der Auferweckung Jesu, weil nur dadurch er σωτήρ geworden, wirksamer Erlöser, υἱός = König. Dem dient der Psalmspruch 2, 7. gleichsam als Erinnerung, daß von diesem Tage an er die Würde, die Function jenes υἱός, des theokratischen Königs, übernehme. In dieser Auferweckung liegt die Ewigkeit seines Königreichs — ὅσια Δαβίδ —. Er ist der Lebendige. Daher ist sie ebenfalls verkündigt; der ὅσιος, welcher nicht die Verwesung sieht, hat, besitzt und gibt die ὅσια Δαβίδ, oder in ihm ist das ewige Königreich gegeben.

VV. 35—37. sind bloß ein Nebenargument zur Aufhellung der ὅσια Δαβίδ, angefügt reminiscenzartig. Der Hauptgedanke liegt V. 34.: das nicht mehr sterben. In ihm, dem Lebenden, wird gerechtfertigt und lebt, wer nach dem Gesetz sterben müßte (V. 38 f.; vergl. θάνατον κατεργάζεται Röm. 4, 15. 7, 13.). In diesem letzten Theile liegen durchaus echt paulinische Gedanken zu Grunde: Christus durch die Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen, in ihm das Leben, Röm. 5, 12 ff., weil Rechtfertigung, da das Gesetz Tod bringt, weil Verdammniß. Keineswegs also bloß, wie Baur behauptet, der abstracteste Gedanke der paulinischen Lehre, sondern die eigenthümlich paulinischen Grundideen sind durchaus gestreift; auch in der Beschreibung David's liegt ein paulinischer Gedanke, der der

ἐσμεν; des Messias, durch welchen wir leben. Von allen Ideen dieser Rede lassen sich Linien ziehen, welche in die eigentlichen Lehrgedanken des Paulus hineinfallen.

Kap. XIV.

Baur macht (Paulus, S. 95 ff.) a) gegen die Wahrheit des Wunders in Lystra folgende Instanzen geltend: 1) die Absichtlichkeit, ein Wunder zu haben, das recht Aufsehen machen soll; 2) die Gleichheit desselben mit dem petrinischen, Kap. 3.; 3) die Wirkung desselben für die Wunderthäter, welche dadurch als übermenschliche Wesen erscheinen, wie Petrus erscheint 10, 25 f. 5, 11 f.; 4) das Seltsame und Abenteuerliche dieses Effectes in dem Vorhaben des Priesters, ihnen zu opfern, während von keinen sonstigen Wundern ein solcher Effect behauptet wird; 5) das Unnatürliche, daß das Volk, das eben noch opfern will, auf jüdische Einflüsterung hin sie bald darauf verjagt; 6) das Unwahrscheinliche, daß jener naive Götterglaube noch hier gelebt habe, wie ihn bloß die Dichter in der Sage von Philemon und Baucis voraussetzen. — Alles dieß zusammen soll es wahrscheinlich machen, daß die Erzählung bloß dem Bestreben zu verdanken sey, den Paulus nicht hinter Petrus zurückstehen zu lassen, also dem apologetischen Parallelisiren, mithin reine fictive Composition sey, vielleicht unter Vorschweben der Sage von Philemon und Baucis vom Verfasser gebildet.

In der That, wenn zum voraus die historische Unwahrheit der Sache feststände, ließe sich diese Erklärung hören, aber sie kann dieselbe nicht begründen, so lange überhaupt Wunder durch das eigne Zeugniß des Apostels als von ihm verrichtet (2 Kor. 12, 12.) bezeugt sind. Die Gleichheit mit einem frühern mag zum Theil der paralleli-

a) Ebenso Zeller a. a. O. 1849. S. 420 ff. — Dagegen Baumgarten, Apostelgesch. II, 1. S. 91 ff. [Anm. d. Herausg.]

sirenden Tradition angehören, oder der Schilderung des Verfassers, der natürlich für seinen parallelisirenden Zweck auch die gleichartigsten Thatsachen wählte a). Daß wir keine Ursache haben, an der Möglichkeit solcher religiösen Naivetät in jener Zeit und Gegend zu zweifeln, beweist Apollonius von Tyana, dem auch geopfert wurde als einem Sohne des Zeus. Der Wechsel in der Stimmung des Volkes ist endlich die allergeringste Schwierigkeit.

Kap. XV.

Baur a. a. O. S. 105 ff. urgirt die Differenz unserer Erzählung von dem Bericht, welchen Paulus selbst von dem Vorfall gibt, um das Unhistorische der erstern zu beweisen, den besondern Zweck und die spätere Genesis derselben mit solchem Zweck einleuchtend zu machen b). 1) Das Concordat in Betreff der vier Puncte, deren sich die Heidenchristen zu enthalten haben, enthalte die Bedingungen, unter welchen sich die Judenchristen allein mit den Heidenchristen zur Einheit eines gesellschaftlichen Ganzen vereinigen konnten. Davon seyen aber beide Theile in dem Zeitpuncte der Geschichte, welchen die Erzählung einnimmt, noch sehr fern gewesen, indem man sich der vorhandenen Differenz erst anfing bewußt zu werden. Später erscheinen daher jene Gesetze als gültig, während man unmittelbar darauf nichts davon wahrnehme. 2) Da sehr bald nachher laut Gal. 2, 12. Judenchristen aus Jerusalem in Antiochia wieder offen und entschieden gegen jene Beschlüsse auftraten, so konnten dieselben nie in Geltung gewesen seyn, also von den Aposteln selbst nicht beobachtet worden, also überhaupt nicht gefaßt worden seyn. Darum beruft sich auch

---

a) Vergl. Zweck der Apostelgesch. S. 52. 55.

b) Ebenso Zeller a. a. O. 1849. S. 431 ff. Dagegen vergl. Lechler, apostol. Zeitalter, S. 242 ff.; Neander, Apostelgeschichte, S. 205 ff.; Baumgarten, Apostelgeschichte, II, 1. S. 102 ff. 165 ff. [Anm. d. Herausg.]

Paulus nirgends auf sie selbst, wenn er von den gleichen Materien, z. B. dem Opferfleisch, handelt, 1 Kor. 8., ja er widerspreche ausdrücklich Gal. 2, 6 ff., daß eine solche Verabredung getroffen worden; nur der Armen soll man gedenken. Ein so wichtiger, epochemachender Beschluß, der die Sache des Christenthums von der des Judaismus unabhängig machte, hätte von Paulus müssen erwähnt werden. 3) Wären jene Beschlüsse gefaßt worden, welche voraussetzen, daß die Apostel von der bloß relativen Gültigkeit des Gesetzes überzeugt wären, so hätte Petrus nicht bald darauf in Antiochien so zweideutig gegen die Heidenchristen sich benehmen können, eine Scene, welche unser Verfasser absichtlich übergeht. 4) Das Verkommniß, welches Paulus mit ihnen schloß, bestand einfach darin, daß sie ihm versprachen, seiner Wirksamkeit unter den Heiden kein Hinderniß in den Weg zu legen, auch wenn er diesen nicht das Gesetz auflege. Nur wollten sie selbst nichts damit zu thun haben und nichts davon wissen. Ohne Zweifel hatte ihnen Paulus so imponirt, daß sie in seinem Wirken das Walten Gottes anerkannten und nichts dagegen vorzubringen wußten aus ihrer hergebrachten jüdischen Ansicht her, die sie aber deßhalb doch nicht aufgaben. Denn die Apostel selbst sind einverstanden mit jenen falschen Brüdern, die dem Paulus zusetzten, den Titus zu beschneiden; ihnen selbst mußte Paulus kräftig widerstehen. Auch sie hatten sich noch gar nicht über das Judenthum hinausgedacht, auch sie verlangten von den Heiden Beschneidung. Mithin sind alle die freisinnigen Reden Apostelgesch. 15. unhistorisch, wie die ganze feierliche Berathung. So ist der wahre Auftritt, wie ihn Paulus selbst schildert, umgestaltet zu einem förmlichen Conventsbeschluß, in welchen dasjenige aufgenommen ist, was von selbst später Praxis geworden war im Verhältniß der Juden- und Heidenchristen zu einander, Verzichtleistung der ersteren auf Beschneidung der Anderen mit Beibehaltung des Gesetzes für sich und Uebernahme etlicher Vorschriften

von Seiten der Andren, welche die Reinheit des Lebens betreffen und die Hauptaversion der jüdischen Gewohnheit beseitigen sollten.

Die Hauptfrage hierbei wird seyn: 1) ist die eigene Erzählung des Paulus von Baur richtig aufgefaßt in Betreff der Stellung, welche darin die alten Apostel zu der Heidensache einnahmen? 2) ist der Inhalt des Concordats von der Art, daß man in seinen Bestimmungen, durch die Praxis geworden, die factische Ausgleichung des Zwiespaltes erkennen muß zwischen beiden Parteien, und läßt sich der Gedanke einer solchen Ausgleichung nicht schon in der apostolischen Zeit möglich finden?

Beginnen wir mit dem Letztern, so hat auch Zeller, theol. Jahrbb. 1844, die verwandte Ansicht aufgestellt, daß in unserm Kapitel die Haupttendenz des Buches angedeutet sey, daher es denn so ziemlich in der Mitte stehe. Dasselbe wolle nämlich durch die sogenannten Beschlüsse des Apostelconcils den modus vivendi vorschlagen, wie sich beide Parteien, die Pauliner und Petriner, neben einander in der Kirche halten könnten. Die Judenchristen sollen ihr Gesetz beibehalten, aber von den Heiden nichts fordern, als die genannten Enthaltungen; daher werde auch Kap. 21. auf diese Beschlüsse zurückgewiesen, daher müsse sich Paulus auch so gesetzestreu zeigen u. s. w.

Diese Zeller'sche Ansicht, welche den Hauptzweck des Buches in den Bestimmungen des Apostelconcils angedeutet findet, möchte kaum im Stande seyn, den übrigen Inhalt, namentlich die Parallele zwischen Petrus und Paulus und den constanten Pragmatismus der Erzählung des paulinischen Wirkens, damit in Einklang zu bringen. Alle diese Puncte fordern nothwendig eine andere Erklärung. Sonst aber hat sie vor der baur'schen etwas voraus, nämlich: es ist viel denkbarer, daß dieser modus vivendi zwischen beiden Hauptelementen der Christenheit theoretisch vorgeschlagen worden sey, als daß sich praktisch derselbe gebildet

paulinischen Bericht selbst festhalten: es wurde von den Heidenchristen nicht verlangt, daß sie sich beschneiden lassen und das Gesetz halten sollten, und doch eine gewisse κοινωνία mit ihnen anerkannt, ja selbst geübt. Mag nun auch unser Erzähler die Sache zu bestimmt formuliren, etwa so, wie sich bald die Sitte der Heidenchristen gestaltete, die er geradehin jenem Concordat als ausgesprochene Regel einverleibt: immerhin will er doch auch als Hauptsache die apostolische Anerkennung ihrer Freiheit vom Gesetz, mithin der paulinischen Heidenmission überhaupt, hervorheben; vgl. Zweck der Apostelgesch. S. 71 ff. 106 ff. 187 f.

Möglich, daß, weil nichts so bestimmt formulirt war, sich Paulus nirgends auf das Apostelbecret beruft. Aber auch wenn es so gewesen wäre, so hätte er es schwerlich gethan, indem er nicht Autoritäten, sondern Gründe zu brauchen gewohnt ist, ohnehin bei den späteren Umtrieben in seinen Gemeinden ein solcher alter Beschluß wenig Eindruck gemacht haben würde. Im Brief an die Galater spricht er übrigens von dem Ereigniß, nicht um es in extenso zu erzählen, sondern nur um die Rolle zu zeichnen, die er dabei spielte, um seine volle apostolische Selbständigkeit zu zeigen.

Ja, es läßt sich noch eine andere Ansicht über unsere Conventsdecrete sehr wahrscheinlich machen. Entschieden ist aus Pauli Darstellung selbst: es gab Streit in Jerusalem, die Strengen verlangten die Beschneidung des Titus, und Paulus gab nicht nach, erhielt auch Zustimmung und Anerkennung von Seiten der Apostel. Wenn nun diese sein Verfahren billigten, so mußten sie also auch den Eiferern entgegentreten. Da die letzteren aber wahrscheinlich die Gesinnung des großen Theiles der Gemeinde selbst aussprachen, so bedurfte es einer Verhandlung, um die Gemeinde überhaupt mit der Sache zu befreunden. Dabei war nun durchaus nöthig, für diese Gemeinde die neuen Heidengläubigen unter einen Gesichtspunct zu bringen, der

ihre gewohnte nationale und religiöse Ansicht gegen die Heiden beseitigte und ihnen die Denkbarkeit einer κοινωνία mit denselben nahe legte, ohne daß sie selbst deshalb ihre Gesetzesfrömmigkeit aufzugeben brauchten. Da boten sich nun die alten noachischen Gesetze dar, von welchen die jüdische Theorie galt, daß sie dem ganzen Menschengeschlechte vorgeschrieben seyen, wie das Gesetz im engern Sinne den Juden allein. Also es wurde zur Beschwichtigung der Jerusalemiten proponirt, die Heidenchristen sollten zwar vom Gesetze frei seyn, aber die noachischen Gebote halten, als ohne welche durchaus der Umgang mit ihnen für Juden allzu anstoßend seyn würde, sie selbst, die Judenchristen, dagegen beim Gesetze bleiben. Es war dieß ein Vorschlag, welcher mehr zur Beschwichtigung der Jerusalemiten diente, als zu einer eigentlichen positiven Vorschrift für die Heiden, der auch bloß aus der augenblicklichen Verlegenheit half und nicht für immer genügte; denn streng genommen würde, wenn das Gesetz doch noch im vollen Umfange für die Israeliten galt, doch keine eigentliche κοινωνία, namentlich kein gemeinsames Essen möglich gewesen seyn. Nur als ein Expediens für den Augenblick, um die Hauptsache, die Zulassung der Heiden ohne Gesetz und Beschneidung, durchzusetzen, um dafür die Gemeinde in Jerusalem zu gewinnen, mochte dieß von den Aposteln proponirt werden; Paulus brauchte im Galaterbriefe nichts davon zu erwähnen; es war dieß nicht ein Zusatz zu seinem Evangelium; denn er hat ohne Zweifel noch mehr als bloß diese Lebensregeln seinen Gemeinden gegeben, z. B. Vorschriften über die rechte Art, den Gottesdienst zu feiern, über Wohlanständigkeit der Kopfbedeckung u. s. w.

War nun aber mit diesem Vorschlage für den Augenblick geholfen, so war doch nicht für immer geholfen; denn immer konnten so die Heidenchristen den jüdischen Eiferern noch als eine untergeordnete Schaar erscheinen, die Gesetzesbeobachter und Beschnittenen als die höhere Classe. Daher

denn noch fortwährend Versuche und Anreizungen vorkommen, von falschen Brüdern, wie sie Paulus nennt, seine Heidengläubigen zur Beschneidung zu locken, Verdächtigungen gegen ihn, daß er denselben die höheren Vorzüge nicht gönne (Gal.). Aber auch umgekehrt: die Befreiung der Heidengläubigen vom Gesetz mußte auch unter den Judenchristen der paulinischen Thesis von der Rechtfertigung durch den Glauben allein vielfach die Consequenz geben, daß mithin auch für sie Gesetz und Beschneidung unnöthig sey, daher der Vorwurf, welcher dem Paulus gemacht wurde Apostelgesch. 21.

Eben die letztere Stelle deutet an, daß man in Jerusalem mit jener Verfügung Alles gethan zu haben glaubte, während freilich auswärts, wo Juden- und Heidenchristen gemischt waren, die Sache nicht so stehen bleiben konnte. Daß aber wirklich die Mehrzahl der Judenchristen sich mit jenem vorläufigen Concordat begnügte, beweist eben der Umstand, daß Paulus keineswegs die Palästinenser allesammt als falsche Brüder betrachtete, daß er vielmehr mit ihnen als *ἁγίοις* in Verbindung stehen und diese thätig bezeugen wollte, während er jenen Gesetzeseiferern, die ihm überall in den Gemeinden nachzogen und sein Werk störten, aufs ernstlichste entgegentrat. Unsere Erzählung hat also ganz recht, nur einen Theil als die heftigen Freunde des Gesetzes auftreten zu lassen, welche auch den Heidenchristen es auflegen wollten, während die Mehrzahl sich begnügte mit der eigenen Gesetzesbeobachtung. Wenn wir annehmen dürfen, daß Paulus sich mit den Aposteln *κατ' ἰδίαν* ausführlich über die Materie besprach und seine Theorie ihnen mittheilte, so darf es auch nicht wundern, den Petrus so paulinisch sprechen zu hören, da wir ebenfalls aus Paulus selbst wissen, daß er auch praktisch die Ansichten Pauli vom Gesetz ausübte. Und so würde der Kern unserer Erzählung sich als vollkommen historisch begreifen lassen, wenn wir auch in der Darstellung des Einzelnen Manches auf

Rechnung des Erzählers schreiben dürfen, namentlich das Verwischen der heftigen Kämpfe, welche sich über Titus erhoben, den er auch nicht namentlich erwähnt; so ferner die förmliche Circularverordnung an die Gemeinden, welche dann Paulus soll verbreitet haben. Das Letztere kann nur so viel Historisches enthalten, daß mit dem Freibriefe von Jerusalem den Umtrieben der jüdischen Eiferer in jenen Gegenden ein Ziel gesetzt wurde. Daß jene Beschlüsse als ein solcher anerkennender Freibrief aufgefaßt wurden, zeigt eben die Freude, welche sie erweckten.

Kap. XX. V. 4 f.

Diese namentliche Aufzählung der Begleiter in einer bisher sehr summarischen Relation (V. 1—3.) begreift sich augenscheinlich am besten, wenn man den Verfasser des von jetzt an detaillirteren Reiseberichts nun wieder in die Reisegesellschaft eintreten sieht. Es ist das subjective Interesse des Berichterstatters, dem sich hier die eigene lebhafte und liebe Erinnerung aufdrängt, wo er die letzte Reise des Apostels, den verhängnißvollen Gang nach Jerusalem, als gerade neu eingetretener Genosse beschreibt. Offenbar hat es größere Schwierigkeiten, diese Namenaufzählung zu begreifen, wenn man bloß ein vorher existirendes Reisetagebuch von dem Gesammtverfasser des Buches benutzt werden läßt und gar noch den Timotheus zum Verfasser dieses Tagebuches macht. Dann müßte wohl, wie Einige annehmen, der Name des Timotheus eingeschoben seyn von dem Gesammtverfasser, der doch im Augenblicke wieder vergaß, auch das ἡμεῖς abzuändern. Dieser Gesammtverfasser müßte von dem vorausgesetzten Timotheus-Tagebuche die wichtigen korinthischen Dinge, die darin kaum fehlen konnten, so wenig als die Collectensache, gestrichen und die so unnöthige, pragmatisch ganz gleichgültige Nomenclatur des Reisepersonals beibehalten, ja dieselbe mit dem Namen des Timotheus vermehrt haben. Gewiß nicht durch Natürlichkeit sich em-

pfehlende Annahmen, wogegen die Aufzählung der Personen von Seiten dessen, der die Reisegesellschaft vollständig beschreibt, wie sie bei seinem Eintritt in dieselbe ist, nur natürlich gefunden werden muß. Verhält es sich aber so, dann ist der Ausgangspunct, von welchem aus diese Reisegesellschaft gilt, ebenfalls kein anderer als der Punct, wo der neue, im ἡμεῖς sich andeutende Begleiter eintritt, mithin Macedonien (daher denn auch nur von einer Begleitung bis Asia die Rede ist), nicht Korinth, wie man als vom Verfasser gemeint annehmen müßte, wenn das συνείπετο die Verabredung, die Zusage zur Reise bezeichnen sollte, was sich kaum gegen die beglaubigte Deutung „folgen" wird halten lassen. Damit aber, daß der Erzähler nur die Gesellschaft anführen will, wie sie von Macedonien an bis Asia zusammen war, folgt nicht, daß die genannten Namen auch hier erst sich gesammelt hätten und nicht schon weiter her mit Paulus gekommen wären. Ohne Zweifel haben wir an ihnen die Collectencommissäre der Hauptgemeinden, und da anfangs der Plan war, von Korinth aus (V. 3.) nach Jerusalem zu Schiffe zu gehen, so mochten sie großentheils schon mit Paulus dorthin gekommen seyn. Von den Thessalonichern ist dieß als gewiß anzunehmen 2 Kor. 9, 4. 8, 3., aber auch von den Asiaten sehr wahrscheinlich, wenn wir 1 Kor. 16, 3 f. sehen, daß schon damals in Ephesus die Absicht des Paulus war, in Korinth gleichsam den Abschluß der Collecte zu machen und es von ihrem Ertrag abhängen zu lassen, ob er selbst auch mitgehen solle nach Jerusalem. Die Collecte sollte ja eine Gesammtliebesgabe der Heidenchristen an die Armen in Palästina seyn, Röm. 15, 26. Vielleicht auch, um die Korinthier aufzumuntern, wurden solche ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν dorthin gesendet, 2 Kor. 8, 23. — Freilich könnte es nun auffallen, keine Korinthier darunter zu finden. Wie wäre es, wenn die Korinthier den Paulus bloß bis Macedonien begleitet hätten und darum hier, wo die Reisegesellschaft

nach Asien beschrieben wird, übergangen werden? 1 Kor. 16, 6. In gleicher Weise ist wohl anzunehmen, daß die macedonischen Abgeordneten bloß bis Milet gingen (daher denn die dortige Rede eine Abschiedsrede auch an sie, 20, 25.), und nur die Asianer, deren Einem wir später wieder begegnen (21, 29.), mit der Sammlung nach Jerusalem zogen, anstatt der früher beim ersten Reiseprojecte (V. 3.) hiefür bestimmten Korinthier, 1 Kor. 16, 3.; vergl. Zweck der Apostelgesch. S. 25 ff. 99.

V. 5. Die Möglichkeit, daß οὗτοι auf die letztgenannten Asianer zu beziehen, ist nicht zu leugnen; es wirklich zu thun a), wird bloß von dem unrichtigen Interesse gefordert, den Timotheus in dem ἡμεῖς zu finden, und auch nicht scheinbar motivirt durch die Erklärung, daß jene in ihrer Heimath die nöthigen Vorbereitungen machen sollten; denn Troas war wohl ihre Heimath, nicht Ἀσία. Die Angabe vom Vorausreisen der Gesellschaft ist zunächst nur ein Zeichen der genauen Relation des Augenzeugen, wie V. 13. Aber die Zeitangabe hat ohne Zweifel pragmatische Bedeutung b). Es soll aufmerksam darauf gemacht werden, daß Paulus, wie er V. 16. auf Pfingsten nach Jerusalem will, so auch hier das Osterfest feierte. Es ist allerdings nicht gesagt, daß er die ganze Osterwoche in Philippi zugebracht habe, es kann aber nichts Unwahrscheinliches haben nach dem Verhältniß seines Aufenthaltes in Troas (V. 6.). Im Laufe der Osterwoche selbst mochten jene Begleiter abgereist seyn, so daß er nach fünf Tagen erst wieder zu ihnen stieß. Man hat dann nicht nöthig, die Fahrt von Philippi bis Troas selbst fünf Tage dauern zu lassen und zu dem Ende

---

a) Wie selbst de Wette thut; dagegen Baumgarten, Apostelgesch. II, 2. S. 39 f. [Anm. d. Herausg.]

b) Zweck der Apostelgeschichte, S. 68 f. — Zeller a. a. O. 1849. S. 548 f. — Dagegen Baumgarten, Apostelgeschichte, II, 2. S. 46 ff. [Anm. d. Herausg.]

auf die hemmenden Frühlingsstürme hinzuweisen, welche ihre ungewöhnlich lange Dauer verursachten. Es hindert gar nichts, die fünf Tage von der Abreise der vorausgegangenen Reisegesellschaft zu rechnen. Daß Paulus das Osterfest in Philippi feiern wollte, und daß er dabei nicht die ganze große Reisegesellschaft bei sich behielt, beides läßt sich nach unserer, wenn auch geringen, Kenntniß der philippi'schen Zustände sehr wohl begreifen, und es sind dieß deßhalb werthvolle Züge zur Bekräftigung der Authentie unseres Berichtes. Gerade mit der Gemeinde in Philippi stand Paulus von Anfang an fortwährend in einem sehr innigen Verhältniß und mochte es deßhalb vorziehen, in ihrer Mitte das alte National-Erlösungsfest zu feiern, mochte es dort auch am ungestörtesten und sichersten thun können, weil die dortige Judenschaft nicht sehr zahlreich und nicht so feindselig war wie z. B. die in Thessalonich. Aber die so zahlreiche Reisebegleitung hätte in der auf ihr Römerthum stolzen Colonie Ungelegenheiten bringen, vielleicht die Gemeinde in den Augen der Stadtvorsteher unnöthig compromittiren können. Daher wurde sie nach Troas vorausgeschickt.

Kap. XXI.

V. 8 ff. Olshausen's Anstoß daran, daß Philippus, der doch ein Kirchenamt in Jerusalem hatte, sich in Cäsarea befand, verkennt wohl die früheren Kirchenverfassungszustände überhaupt a), dann aber besonders die Zustände der Gemeinde in Jerusalem, wo durch die Verfolgung bei Stephanus' Tode das freiere hellenistische Element der Gemeinde vertrieben wurde und sich kaum wieder in dem alten Verhältniß herstellte. Daß aber unser Verfasser schon oben Kap. 8., wo er einige specielle Thaten des Philippus berichtet, auf Cäsarea als dessen Wohnsitz hinweist, das ge-

a) Baumgarten, Apostelgesch. II, 2. S. 110 ff. [Anm. d. Herausg.]

schieht offenbar im Hinsehen auf die spätere Begegnung, welche hier geschildert wird, und dürfte zu den Merkmalen gehören, an welchen sich die Identität des Gesammtverfassers mit demjenigen, welcher den sogenannten Reisebericht aufzeichnete, erkennen läßt (s. Zweck der Apostelgeschichte, S. 24. 162.). Ein beachtenswerther Zug ist es, daß Cäsarea die letzte Gemeinde bildet, von welcher der Berichterstatter Zeichen der Theilnahme an Paulus zu melden hat. Ohne Zweifel war es die letzte Hellenistengemeinde, durch welche der Reisezug ging. Von Cäsarea aus begleiteten den Paulus die Brüder, um ihm in Jerusalem bei einem Hellenisten Herberge zu verschaffen a). Auch diese Notiz steht nicht müssig da; sie läßt in die Stimmung hineinschauen, welche im judaistischen Grundstock der Gemeinde gegen den Heidenapostel herrschend war. Demnach scheint auch V. 17. die freundliche Aufnahme von Seiten der Brüder eben auf das Haus des Mnason eingeschränkt werden zu müssen (ohnehin paßt das *ἀποδέχεσθαι* sehr gut von der Aufnahme ins Haus, und das *ἀσμένως*, „gern", setzt eine Art von Anmuthung voraus, der entsprochen wird), so daß Mnason und seines Gleichen (die minder zahlreichen Hellenisten? 23, 16.) den palästinensischen Gesetzeseiferern entgegenstehen.

V. 16. 18.: *σὺν ἡμῖν*. Hieraus ist klar, daß nicht bloß von einem Versehen kann die Rede seyn, wenn oben die communicative Redeweise aus dem vorausgesetzten Tagebuch, das der Verfasser benutzt haben soll, beibehalten worden ist; denn dieses Versehen wäre ein allzu starkes, wenn es auch solche deutliche Anzeichen der Augenzeugenschaft für sehr wichtige und zwar gerade für den Zweck des ganzen Buches sehr wichtige Auftritte hätte durchschlüpfen lassen. Um solcher Stellen willen, wie die unsrige, wird man daher nicht umhin können, das Urtheil von

a) Baumgarten, Apostelgesch. II, 2. S. 117. 132 f.
[Anm. d. Herausg.]

Schrader und Baur (Paulus, S. 12.) anzuerkennen, daß der Verfasser die Absicht hatte, für einen Begleiter des Apostels Paulus gehalten zu werden, als dessen Werk er seine ganze Darstellung angesehen wissen wollte a). Ist dieß nun aber eine bloße Fiction? Ist der vorliegende Auftritt etwa von der Art, daß wir aus ihm das Unrichtige der in Anspruch genommenen Augenzeugenschaft erkennen? Oder läßt sich die Erzählung, wie sie vorliegt, als von einem Augenzeugen herrührend begreifen? Das Letztere wäre schlechterdings zu leugnen, wenn das schließliche Verhalten des Paulus (V. 26.) die Vorwürfe verdienen würde, die man ihm macht. Bleiben wir aber zunächst nur bei der Verhandlung vor den Presbytern und Jakobus stehen, so verlangt die Augenzeugenschaft des Berichterstatters nicht, daß der Bericht alle Einzelheiten vollständig und alle Reden und Gegenreden wörtlich wiedergebe, sondern nur, daß das Wesentliche, und wenn der Berichterstatter in seiner Erzählung einen bestimmten Zweck verfolgt, gerade das für seinen Zweck Wesentliche ohne Trübung wiedergegeben sey. Was meldet er nun? Daß Jakobus und die Presbyter die Nachricht von der Wirksamkeit des Paulus unter den Heiden mit Lobpreisung gegen Gott anhörten (mithin über dieß sein Verfahren, über seine Heidenpredigt mit ihm einverstanden waren), daß sie ihn aber auf die große Mißstimmung wider ihn aufmerksam machten, welche unter den gesetzeseifrigen Judenchristen zu Jerusalem, V. 21 f., darum herrsche, weil er nicht bloß den Heiden das Evangelium ohne Gesetz verkündigen, sondern auch die unter den Heiden lebenden Juden zum Abfall vom Gesetz und jüdischer Sitte verleiten solle b). Bis hieher ist wohl Alles eben und einfach. Es begreift sich leicht, wie jene Beschuldigung gegen den Paulus entstehen konnte, und daß sie, so wie sie ausgedrückt ist, unrichtig war, indem, wenn auch Man-

a) Zweck der Apostelgeschichte, S. 22 ff.

b) Zweck der Apostelgeschichte, S. 82.

che seine Predigt vom Werthe der Beschneidung fleischlich auslegten, um in ihrer Unterlassung etwas zu suchen (vgl. 1 Kor. 7, 18.), doch von ihm direct gewiß nirgends die Thesis: ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, als eine Anmuthung an die Judengläubigen gebracht wurde, ihre Kinder unbeschnitten zu lassen. Schon seine Hoffnung und Absicht, wo möglich ganz Israel zu gewinnen für den Glauben, konnte eine solche völlige Losschälung vom Stamme der Abrahamiden ihm nicht empfehlenswerth erscheinen lassen, wenn ihm auch die περιτομὴ ἀχειροποίητος allein Werth hatte. Oder sollte wohl das gute Vertrauen, welches Jakobus zu ihm hatte, unglaublich seyn? Denn daß dessen Rath selbst aus Mißtrauen hervorging und den Paulus gleichsam auf die Probe stellen wollte, liegt wenigstens nicht in der Intention des Darstellers. Eine für Paulus günstige Stimmung, wie sie dieser etwa hoffte (Röm. 15, 25—31.), mußte schon die reiche Collecte als Zeugniß von der ἀποστολὴ τῶν ἐθνῶν hervorbringen, in welcher auch Jakobus den Paulus seiner Zeit völlig anerkannt hatte (Gal. 2, 9.). War dieß geschehen gegen die Meinung der Eiferer (Gal. 2, 4 f.), so konnte wohl Jakobus die letzteren, welche auch in die Diaspora-Gemeinden hinauszogen (Gal. 2, 12.), genugsam, um nun auch den Paulus, der sich bewährt hatte, nicht ohne Weiteres für schuldig zu halten. Er gibt ihm also den Rath, der zur Beschwichtigung der mißtrauischen, schwachen Brüder ihn selbst als einen Beobachter des väterlichen Gesetzes darstellen soll. Damit kann ihn Jakobus nicht als einen Gesetzesbeobachter in dem Sinne erscheinen lassen wollen, wonach die gesetzliche Uebung statt des Glaubens an Christum die Seligkeit bedingen soll. Denn so läßt sich die Meinung des Verfassers gar nicht denken, welche in demselben Buche die Unerfüllbarkeit des Gesetzes hervorhebt (Apostelgesch. 15, 10.). Derselbe Jakobus, welcher die Mission Pauli an die Heiden guthieß, kann auch der Gesetzes-

beobachtung der Judengläubigen keinen absoluten Werth beigelegt haben, sondern nur einen untergeordneten nationalen. Und in diesem Sinne sollte Paulus nicht haben folgen können a)? Er, dem doch auch das Gesetz gut war, wenn man es νομίμως brauchte, er, der den Juden ward als unter dem Gesetz, um auch sie zu gewinnen (1 Kor. 10,20.)? Sollte doch diese Uebung gesetzlicher Frömmigkeit kein Präjudiz bilden, weder für seine Betreibung der Heidenmission, noch für die Verpflichtung der von ihm gewonnenen Heidengläubigen. Nicht zwecklos läßt der Verfasser den Jakobus ausdrücklich auf die letztern Rücksicht nehmen und den Paulus ihretwegen beruhigen. Ohne Zweifel sind darüber weitere Erklärungen von Seiten des Paulus ergangen, der sehr bestimmt seinen Gesichtspunct muß hervorgehoben haben, unter welchem er sich zu dem angesonnenen ἁγνισμὸς verstehen konnte. Der Verfasser verliert nichts von seinem Credit als Augenzeuge, wenn er nach seiner sonstigen Gewohnheit, dergleichen Relationen auf das Wesentliche zu beschränken (vergl. 22, 14 ff. 26, 16 ff.), auch hier gleichsam nur die Resultate gibt, eingekleidet in den Rath des Jakobus, dem sich Paulus unterzieht.

Aber beides, daß Jakob jenen Rath gegeben und Paulus ihn befolgt haben soll, wird aufs stärkste in Anspruch genommen durch Baur a. a. O. S. 196 ff. b), der überhaupt den ganzen Abschnitt voll Widersprüche und Ungereimtheiten findet. Man wird sie nur anerkennen müssen, wenn die obige Erklärung unmöglich ist. Sie wäre es nur, wenn Baur's Voraussetzung, daß Jakobus und die alten Apostel selbst mit jenen Gesetzeseiferern wirklich einstimmten und die Beschneidung absolut auch von den Hei-

a) Zweck der Apostelgeschichte, S. 63 ff. 165. 172.

b) Auch Zeller a. a. O. 1849. S. 555 ff.; dagegen Neander, Apostelgesch. S. 485 ff. 4. Ausg. — Lechler, a. a. O. S. 169. 171 f. 262 ff. — Baumgarten, Apostelgesch. II, 2. S. 134 ff. [Anm. d. Herausg.]

den forderten, gegründet wäre, und wenn der Rath des Jakobus besagen wollte, man sey in Jerusalem wohl darüber unterrichtet, was er gegen die Beschneidung lehre, er solle aber eine Handlung ausüben, welche den Gegnern die Meinung beibringen werde, er halte sich streng an das Gesetz und betrachte die Beschneidung als nothwendig wenigstens für die Juden, und zwar als nothwendig zur Seligkeit; wenn ferner der paulinische Spruch Gal. 5, 2. nothwendig von Paulus selbst eine carlstadt'sche Auslegung erhalten haben müßte, entgegen dem, was Paulus selbst hierüber sagt, und entgegen seinem Grundsatze, um eines Schwachen willen im Nothfalle sein Leben lang kein Fleisch zu essen; endlich, wenn der den Absichten des Jakobus nicht entsprechende Erfolg, der jedoch durch Umstände herbeigeführt war, welche außerhalb seines Gesichtskreises liegen mußten, die Vernunftlosigkeit des Rathschlages beweisen würde. Wenn ferner Baur den Verfasser mit seiner Angabe V. 21. gleichsam wider Willen aus der Rolle fallen und von der bisher verhüllten geschichtlichen Wahrheit Zeugniß geben läßt, so heißt dieß, ihm eine Tactlosigkeit ohne Gleichen zuschreiben a), statt daß anzuerkennen wäre, daß der Verfasser bei all' seinem apologetischen Bestreben, womit er die langen Differenzen des Paulus mit den Judaisten verdeckt, doch nicht verhehlen will, wie dieselben Beschuldigungen der Judaisten wider ihn, gegen welche seine ganze Erzählung ihn zu rechtfertigen trachtet, gerade im Mittelpuncte der Christenheit gleichfalls erhoben, aber durch die That widerlegt und mit zustimmender Anerkennung des Hauptes der Judaisten widerlegt worden sind. So wenig kann also hier der Verfasser sich selbst vergessen haben, daß gerade dieser Zug aufs beste in die Gesammtabsicht seiner Erzählung hineingehört. Wie leicht wäre es ihm gewesen, die endliche Katastrophe ganz außer Zusammenhang mit

a) Treffende Bemerkungen darüber bei Baumgarten, Apostelgesch. II, 2. S. 143 ff. [Anm. des Herausg.]

dieser judenchristlichen Angelegenheit zu bringen, wenn er den Paulus einfach im Tempel hätte von den asiatischen Juden ergreifen lassen, V. 27.! Mag immerhin mit Recht vermuthet werden, daß die ungünstige Stimmung der jerusalemischen Judenchristen gegen Paulus keineswegs völlig beschwichtigt wurde durch seinen ἁγνισμός, ja mag selbst einige Schuld dieser judenchristlichen Gegner an dem Schicksale, welches nun den Paulus traf, ohne Bedenken zugegeben werden, und wäre es auch nur durch das Aufsehen welches seine Ankunft in Jerusalem zunächst bei ihnen machte (V. 22.), als wodurch die übrigen Juden ebenfalls auf seine Person aufmerksam wurden: die Thatsache der Gefangennehmung, so wie sie beschrieben ist, trägt alle Merkmale der historischen Wahrheit und lebendigen Frische an sich und wirft durch ihre Verbindung mit dem ἁγνισμὸς auch auf diesen ein beglaubigendes Licht zurück; vgl. V. 27.

Was erhalten wir statt dessen von der Baur'schen Kritik? Eine enorme Verstümmelung des lukas'schen Tagebuches (a. a. O. S. 12.) der letzten Reise durch den Verfasser, der gerade, wo er am meisten fingirt und ganz Unmögliches berichtet haben soll, unter den stärksten Anzeichen seiner Augenzeugenschaft (σὺν ἡμῖν, V. 18.) seinen ganzen Plan vergißt und sich die nackte Wahrheit, welche alle seine Fictionen zu Schanden macht, entschlüpfen läßt! Und was gewinnen wir für die Zweckbestimmung des Buches aus solcher unhistorischen Fiction seines Verfassers? Hat er die Pauliner, wie Schrader meint, dem jüdischen Gesetzesdienste durch das Beispiel Pauli unterwerfen wollen? Unmöglich; dagegen spricht V. 25. Oder hat er wenigstens diese Concessionen ihrer Freiheit abnöthigen wollen? Aber dazu hätte es des paulinischen ἁγνισμὸς gar nicht bedurft. Diese Condescendenz Pauli steht in gar keinem motivirenden Zusammenhange mit jenen Anforderungen an die Heidenchristen. Also könnte diese Fiction doch wieder nur apologetisch für die Person Pauli selbst gewesen seyn; denn an

eine daraus abzuleitende, darauf zu stützende Anforderung an die Pauliner ist gar nicht zu denken. Dafür hätte der spätere Verfasser sicher etwas für seine spätere Zeit Praktisches dem Paulus zugeschrieben, nicht etwas, was mit dem Tempel- und Opferdienst in so enger Beziehung stand. Ist nun aber die Erzählung apologetisch für die Person des Paulus, so läßt sich zwar sagen, daß auch später eine solche Apologie nöthig werden konnte, aber nicht bei derjenigen Partei, mit welcher die Pauliner eine Ausgleichung anstreben mochten, sondern bei der extrem ebionitischen Secte, mit welcher eine Versöhnung auf die in der Apostelgeschichte gelegten Fundamente hin gar nicht möglich war. Um wie viel natürlicher muß es erscheinen, eine solche Apologie der Person des Paulus in die Zeit zu versetzen, da man den erst beginnenden Zwiespalt in der Kirche noch zu beschwichtigen suchte durch Entfernung derjenigen Anstöße von der Person des Apostels, welche sein apostolisches Verfahren bei dem judaistischen Grundstock der Kirche erregte!

Kap. XXVII, 23 a).

„τοῦ θεοῦ, οὗ εἰμι ἐγώ, ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος" — ist ex mente, auf die Anschauungsweise der Begleiter berechnet, erinnert übrigens, wie die ganze Schilderung ge-

a) Wenn Baur a. a. O. S. 203 ff.*) zu Kap. 23. sowohl das Benehmen Pauli gegen den Hohenpriester, wie gegen das Synedrium nach beiden Seiten für durchaus unsittlich, als auch den berichteten Erfolg für unmöglich, hiermit das Ganze für nicht wahr erklärt, so bemerkt Schneckenburger in einer, leider nicht weiter ausgeführten, daher hier bloß in einer Note mitgetheilten Anmerkung: „Hier hätte also der Apologet einen übeln Griff gethan; um den Paulus als guten Juden erscheinen zu lassen, läßt er ihn zum perfiden Heuchler werden! Das wäre nun doch sehr ungeschickt; das Interesse, Paulum zum Juden zu machen, hätte ihn so verblendet, daß er die Schlechtigkeit gering achtete, die er ihm dabei zuschrieb? eine

*) Ebenso Zeller a. a. O. 1849. S. 563 ff.; dagegen Baumgarten, Apostelgesch. II, 2. S. 184 ff. [Anm. d. Herausg.]

wissermaßen an die Seefahrt des Jonas, so speciell an Jon. 1, 6.: steh' auf, rufe deinen Gott an! Dort der Prophet, welcher der heidnischen Ninive Buße predigen soll, aber sich weigert aus particularistischem Judenstolz, damit nicht Gott auch den Heiden Buße zum Heil gebe, und, darum vom Seesturm ereilt, fast seiner ganzen Begleitung den Untergang brachte; hier der Apostel, durch denselben jüdischen ζῆλος gegen die Heiden in Banden gelegt, aber dem göttlichen Rufe, der ihn in Rom von Christo zeugen und den Heiden das Heil verkündigen heißt, gehorsam, im Seesturm selbst das Pfand der Rettung der Uebrigen. Ist Jonas ein Bild des fleischlichen Israels, das seine große weltgeschichtliche Bestimmung egoistisch mißkennt, so ist Paulus sein Gegenbild, der Repräsentant des wahren, in seine weltgeschichtliche Bestimmung eingehenden Israels, gesetzt zum Licht der Heiden. Es läßt sich jedoch kaum mit Sicherheit behaupten, daß dem Verfasser bei seiner detaillirten Erzählung der Seefahrts-Ereignisse das Vorbild des Jonas vorschwebte [a]). Uebrigens vergleiche zu dem ᾧ λατρεύω Röm. 1, 9.: ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

solche Callosität des sittlichen Bewußtseyns ist sonst nicht im Christenthum! Aber erscheint Paulus nach seiner Schilderung so unsittlich? Ist es durchaus unglaublich, daß die Pharisäer für Paulus Partei nahmen, in casu seinen Messiasglauben milder taxirten? Man gedenke an ihre Justizprincipien, die durch den Hohenpriester verletzt waren, an die Messiasschwärmerei, die von ihnen genährt wurde, wenn sie auch den Paulus für einen Schwärmer hielten; sein todter Messias konnte ja (vergl. Herodis Meinung vom Täufer Johannes) zur rechten Zeit, d. h. wenn sie ihn brauchen konnten, in einem andern aufleben — —". S. Zweck der Apostelgesch. S. 55. 143 ff. u. 226. Note.

a) Dasselbe ist — anders gewendet — auch herbeigezogen von Baumgarten, Apostelgeschichte, II, 2. S. 412. 414 f.

[Anm. d. Herausg.]

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Jes. 7, 14. Immanuel doch der Messias.

Ein offenes Bekenntniß

von

F. W. C. Umbreit.

Als ich vor fünfundzwanzig Jahren meine Abhandlung „die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau" in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1830. Heft 3.) abdrucken ließ, hatte ich mich noch nicht tief genug in die Ganzheit des alttestamentlichen Prophetismus hineingelebt. Aber dies diem und mehr noch annus annum docet. Eines stand mir damals bei der Erklärung der berühmten Stelle Jes. 7, 14. fest: daß sich die alt-messianische Auslegung derselben nicht halten lasse; sie unterbricht nicht bloß, sondern sie zerbricht den ganzen Zusammenhang; denn der Prophet stellt die Geburt des G o t t m i t u n s mitten in die Zeitentwickelung hinein, in welcher er und der König, den er strafen und trösten will, selbst stehen. Ich machte daher die עַלְמָה, und zwar eine beliebig gegenwärtige, mit Pressung des הָרָה, als eine zum Empfangen und Gebären Fähige, und zwar den Fall gesetzt, diese Befähigung trete jetzt in Erfüllung, zum augenscheinlichen Symbol der gegenwärtig noch andauernden Angst und Noth, zugleich aber auch zur Trägerin der bald sich bewährenden guten Hoffnung, insofern sie, sollte sie einen Sohn bekommen, bei der dann schon glücklich eintretenden Wendung der Dinge Grund haben werde, im Gemeingefühl mit den öffentlichen Zuständen das Kind dankbar Immanuel zu nennen, worauf dieser

in seiner ersten Ernährung zum Zeichen der Verwüstung, sodann aber bei seiner Herangereiftheit zur Verwerfung des Bösen und Erwählung des Guten zum Trostbilde der Rettung des Landes wird. Diese Erklärung trat zugleich der damals gangbarsten von Gesenius entgegen, der unter der עַלְמָה die Frau oder wenigstens Verlobte Jesaja's verstand, womit ich mich schon deßhalb nicht vertragen konnte, weil bei der sich aufdringenden Vergleichung des folgenden Kapitels V. 3. die Prophetin zwar wirklich einen Sohn gebiert, er aber diesem einen ganz andern, auf den Raub des Assyrers sich beziehenden Namen gibt. Und wie hätte denn auch der Prophet wissen und so zuversichtlich vorhersagen können, daß sein Weib wirklich einen Sohn (בֵּן) gebären werde? — Meine Erklärung, die jedenfalls diesen Anstoß vermeidet, nahm ich später in meinen Commentar auf, und da steht sie auch noch in der zweiten Auflage. Aber ich bekenne offen, daß, wenn ich sie inzwischen in meinen Vorlesungen von Neuem entwickelte, sie mir jedesmal verdächtig wurde, sobald ich bei Kap. 8, 8. angelangt war; denn wer hier ohne Vorurtheil liest, dem ist der Eindruck doch zu bestimmt, daß in der Anrede an den Immanuel „dein Land" eher auf das ihm als Eigenthum gehörige sich beziehe, er also als König gedacht werden solle, als daß darin der allgemeine und unbestimmte Sinn des bloßen „Vaterlandes" liege. Weiterhin fiel mir aber die verwandte, sehr merkwürdige Stelle Mich. 5, 2. mächtig auf die Seele. Wenn es hier heißt, wo ohne Widerrede der vorangehende מוֹשֵׁל der Messias ist: „darum wird er sie dahingeben bis zur Zeit, wo die Gebärerin gebiert", so erinnerte mich die יוֹלֵדָה doch zu entschieden an die jesajanische עַלְמָה, als daß ich den Zusammenhang beider überdieß unter sich verwandten Propheten in dieser Verheißung eines Herrschersohnes länger hätte verkennen können. Genug, Ewald hat in dem Immanuel richtig den Messias erkannt, und ich freue mich unserer nunmehrigen

Zusammenstimmung. Ich unterschreibe die weitere Begründung seiner Erklärung ganz. Soll ich aufrichtig gestehen, warum ich mich lange gegen den in der fraglichen Stelle sich aufdringenden einfachsten Sinn gesträubt, so lag der vorzüglichste Grund davon darin, daß der Prophet dann die Erscheinung des Messias so nahe, schon in seine eigene Zeit setze. Aber Kap. 9, 3. wird ja doch auch das Zerbrechen der Ruthe des Drängers, d. i. offenbar des Assyrers, von dem geweissagten davidischen Königssohne abhängig gemacht, und Kap. 11, 11 f., wo die Folgen der Herrschaft des Sprossen Jesse's in politischer Beziehung angegeben sind, werden wir recht handgreiflich in die jesajanischen Zeiten versetzt. Sprechen wir es überhaupt hier in möglichster Kürze geradezu so aus: Christus ist im prophetischen Bewußtseyn des alten Testaments, aber er wird in ihm der Christus allmählich, der als Vorbild in Jesus sich verklärt, vergeistigt und in der Vollendung erfüllt hat.

In den Weihnachtsferien 1854.

2.

Exegetische Bruchstücke.

Von

J. Riggenbach,

Theol. Lic., P. P. O. in Basel.

---

1) Ueber die Stammbäume Jesu.

Im Jahrgang 1845 dieser Zeitschrift, Heft 2., hat Wieseler die Geschlechtstafeln Jesu in einer Weise besprochen, die zu ihrer richtigen Auffassung einen wesentlichen Beitrag liefert. Im Hauptresultate stimmt er mit Ebrard überein. Wenn ich hier den Gegenstand wieder aufnehme, so meine ich nicht, nach solchen Vorgängern völlig neue Aufschlüsse zu bringen, hoffe jedoch, ihre Ausfüh-

rung durch einige Beobachtungen zu unterstützen, theilweise wohl auch zu berichtigen.

Die verneinende Kritik sieht in den Abweichungen der beiden Geschlechtstafeln (Matth. 1. Luk. 3.), welche doch beide sich als Stammbäume Joseph's zu geben scheinen, den Beweis, daß denselben keine geschichtliche Zuverlässigkeit zukomme. Zwar würde durch einen wirklich unversöhnlichen Widerspruch zunächst nur die eine von beiden bedroht, doch sind wir's gewohnt, daß bei dieser Kritik handkehrum nach der Art von Duncan's Rossen ein Bericht den andern aufzehrt. Das Wahre soll demnach seyn, daß durch das Dogma: der Messias ist David's Sohn, nachdem einmal Jesus den messianischen Eindruck gemacht hatte, die judenchristliche Geschäftigkeit veranlaßt wurde, mehrfache nicht zusammenstimmende Geschlechtsreihen aufzustellen, welche überdieß ursprünglich in ebionitischem Interesse auf Joseph als den Erzeuger Jesu herabgeführt wurden.

Wir wollen nicht wiederholen, was Wieseler gegen diese Hypothese, die den Evangelisten eine so täppische Gedankenlosigkeit aufbürdet, und für die Ueberzeugung, daß ihnen die echten Quellen zugänglich waren, gründlich gesagt hat. Wir winken auch nur im Vorbeigehen auf den von Andern ausgeführten Umstand, daß gerade die Ebioniten den Stammbaum Jesu strichen (wir sollen aber den Namen der Ebioniten vorsichtiger brauchen, als es die heute beliebte Mode will), während dagegen gerade nur die zwei Evangelisten uns die Geschlechtstafeln geben, welche zugleich und in enger Verbindung mit denselben die Erzeugung Jesu auf den heiligen Geist mit Ausschluß eines menschlichen Vaters zurückführen.

Hingegen müssen wir Gewicht darauf legen, daß jene mythische Kritik uns die Darstellung des messianischen Eindrucks noch gänzlich schuldig geblieben, welchen Jesus ohne Wunder soll gemacht haben, welcher somit zwar ein gewaltiger, aber ein ganz anderer müßte gewesen seyn, als der

Eindruck, den uns alle seine Jünger wiedergeben. Die Worte, mit welchen Ignatius (ad Trall. 10.) so schlagend die Doketen trifft, die da sagen: τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν, die vier Worte, welche besser als seitenlange Erörterungen den Kopf des Nagels treffen: αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, ebendieselben lassen sich mit leichter Aenderung auf die mythische Kritik anwenden.

Was nun besonders unsere Frage betrifft, so ist am wenigsten vom jüdischen Volke zu glauben, daß es in so allgemeiner Uebereinstimmung, wie es in den Evangelien vorliegt, Jesum als David's Sohn begrüßt hätte, wäre nicht die davidische Abstammung seiner Familie etwas unbestritten Anerkanntes gewesen. Freunde und Feinde stimmen zusammen, keiner der Obern erhebt einen Einwurf dagegen, bei allen Jüngern, Paulus nicht ausgenommen (Röm. 1, 3.), gilt es als zweifellose Wahrheit, daß Jesus von dem Samen David's stammte nach dem Fleisch. Ohne dieß wäre er nicht David's Sohn, denn noch einmal: der jüdische Sinn am wenigsten hätte sich an einer in der Luft schwebenden idealen Bedeutung dieses Prädicats ohne buchstäbliche geschichtliche Wahrheit genügen lassen.

Daher sieht sich bei etwas mehr Besinnung auch die ungläubige Schriftauslegung genöthigt, einzuräumen, daß die Abstammung aus königlichem Geblüt, „gleichgültig an sich, für die psychologische Erklärung wichtig sey", für die Erklärung nämlich nicht nur des Volksglaubens, sondern auch des eigenen messianischen Bewußtseyns Jesu, welches gerade die ungläubige Auffassung seiner Person psychologisch nicht erklären kann, wenn sie nicht voraussetzen dürfte, daß er sich der wirklichen davidischen Abstammung bewußt gewesen sey. Denn von der abenteuerlichen Deutung des Wortes Mark. 12, 35., Matth. 22, 42., Luk. 20, 41., welche das Gegentheil herausbringen möchte, schweigen wir billig.

In der Gewißheit also, daß die Abstammung Jesu aus davidischem Geschlechte etwas Anerkanntes war, treffen, ob

auch aus verschiedenen Gründen, die ungläubige und die gläubige Theologie zusammen; nur daß die letztere nicht in das Urtheil stimmt, als ob jene Abstammung an sich gleichgültig wäre. Wem vielmehr die von 2 Sam. 7. an ununterbrochene Reihe der Verheißungen ein Gewicht hat, wer die Weissagungsworte zusammenstellt, daß bei David's Samen Thron und Herrschaft des ewigen Reiches bleiben solle, Ps. 89 u. 132., daß aus dem Wurzelstocke Isai's der messianische Schößling aufgehen werde, Jesaj. 11., daß Gott die gewissen Gnaden David's halten, Jesaj. 55, 3., und die zerfallene Hütte David's wieder aufrichten werde, Amos 9, 11., daß er das gerechte Gewächs dem David werde sprossen lassen, Jerem. 23, 5. 33, 15., ja daß der Herr selber sich als der Hirte aufmachen, seines Volkes sich annehmen und ihm seinen Knecht David zum Hirten erwecken wolle, Hesek. 34., wem diese Kette von Weissagungen eben das gilt, was sie dem Herrn und seinen Aposteln galt (Joh. 10.; Matth. 21.; Apostelgesch. 2, 30. 13, 34. 15, 16.; Offenb. Joh. 5, 5.), der kann unmöglich sagen, die davidische Abstammung Jesu sey an sich gleichgültig, er muß vielmehr erkennen, wie die Weissagung eine hohe Bedeutung des Hauses David's, dieser aus dem erwählten Volke besonders erwählten und durch Demüthigung herangezogenen Familie, hervorhebt, welche auch durch die Verwerfung der Linie des Chanja (Jer. 22, 24—30.) nicht aufgehoben wird. Mit dieser hohen Bedeutung aber ist es gegeben, daß diese, wie alle Weissagung auf Christum nicht bloß ideal, sondern zugleich ideal und auch geschichtlich erfüllt wird; ideal: denn der Erfüller mußte ein echter geistlicher Davidssohn seyn, kein Sieger durch bloße Fleischesgewalt, ein Davidssohn, der, was sein Vater David begonnen, nämlich das Reich und Regiment der göttlichen Gerechtigkeit aufzurichten, im Geiste vollendete, aber ebendarum ein wirklicher, geschichtlich von David stammender Sprosse, der da wirklich bestimmt war, das Reich einzunehmen, der

am Palmtag dem Volk Segen oder Fluch zur Wahl vorlegte, der auch, nachdem sie ihn verworfen und dadurch sich selber Verwerfung zugezogen, dennoch König war und blieb, und zwar nicht nur im Reiche der Idee, sondern in Wirklichkeit der Gesalbte, dem es zukommt, dereinst auch in sichtbarer Weise von aller Welt Besitz zu ergreifen. In dieser idealen und zugleich geschichtlichen Wahrheit stimmen Weissagung und Erfüllung zusammen; und wahrlich, der ewige Gott, der Alte der Tage, dessen Rathschlüsse unverbrüchlich sind, den seine Verheißungen nicht gereuen, dem seine Werke bewußt sind von der Welt her, bricht nicht so leichthin, wie wir Menschen von heute uns etwa einbilden, den Zusammenhang seiner Offenbarungen und Führungen.

Wir kehren aber zu der Uebereinstimmung zurück, in der wir uns mit der zweifelmüthigen Kritik gefunden haben, daß Jesus in der That als davidischem Geschlecht entsprungen anerkannt war, und schließen nun: war dieß eine unbestrittene Sache, ist es ferner gewiß, daß die messianische Hoffnung in Israel, rein oder unrein, je nach den Herzen, lebendig war (das bodenlose Leugnen dieser Wahrheit können wir für abgethan erachten durch Ebrard u. A.): so versteht es sich von selber, daß in den Zweigen des davidischen Hauses mit besonderer Sorgfalt die Stammlisten mußten aufbewahrt werden. Daß aber solche überhaupt noch vorhanden waren, hat Wieseler aus Josephus (vita 1.) gegen Africanus (Euseb. I, 7.) genügend bewiesen. Das rein historische Vorurtheil muß demnach zu Gunsten der Evangelisten ausfallen: daß sie werden gewußt haben, was sie uns geben, daß sie im Stande waren, an den Quellen zu schöpfen. Dieß auch, wenn wir keine Versicherung hätten, wie diejenige des Lukas in seinem Vorwort, das freilich von allzu Vielen unverantwortlich gering geschätzt wird. — Wollen wir es nun versuchen, mit einigen Worten die Reihe der Namen, zunächst bei Matthäus, zu deuten, die uns gleich Petrefacten eine lebendige Welt der

Urzeit errathen lassen, so treten uns ebenso ungewöhnlich als sinnvoll die Namen der Heidinnen und Sünderinnen entgegen, welche als Gegenbilder der Maria zur Folie dienen und, mit Rieger zu reden, uns zeigen, daß es kein Stammbaum zum Prahlen, sondern zum Trost der armen Sünder ist, wie der Segen Abraham's über sie kommen soll. Als besonders bedeutsam begegnet uns aber die Vertheilung der ganzen Reihe in dreimal vierzehn Glieder, wodurch uns das Ebenmaß der Perioden der Geschichte Israels und seines Fürstenhauses und ihre Beziehung auf Christum vor Augen geführt wird. Um dieses Ebenmaß zu veranschaulichen, wurden nachweisbar wenigstens vier Glieder ausgelassen; wir sagen mit Ebrard: ohne Zweifel mit Absicht, und halten seine Vermuthung darüber für die sinnreichste, die in neuerer Zeit aufgestellt worden ist.

Wichtiger jedoch, weil unbestrittener, ist uns der innere Parallelismus der drei Reihen. Die erste Periode geht vom Ahnherrn Abraham durch die Trübsal Aegyptens bis zum Höhepunct, der mit David, dem König, erreicht ist. Dieser Periode nach ihren zwei Hälften entsprechen die zwei folgenden, welche zusammen fast nur einen Zeitraum beschlagen, wie die erste für sich allein, aber wegen der kürzern Lebensdauer in der doppelten Zahl von Generationen. Von David an geht die Entwicklung in Verderben und Zerrüttung hinunter bis zur Verbannung nach Babel, dem traurigen Gegenbild, welches das Elend Aegyptens überbietet; von da beginnt die stillverborgene Zubereitung des gedemüthigten Geschlechtes, bis es fähig ist, den zweiten David in seinem Schooße zu empfangen.

Dieser Auffassung entspricht am besten diejenige Zählung der dreimal vierzehn, welche Strauß früher aufstellte, später wieder fallen ließ, welche Wieseler aufnahm, für welche auch v. Gerlach sich entscheidet, bei welcher nämlich Jechonja zweimal gezählt wird. Es geht nicht an, zum Anfang jeder Reihe das Schlußglied der vo-

rigen zu wiederholen; denn so käme Christus außerhalb der dritten zu stehen, ἕως τοῦ Χριστοῦ würde nicht wie ἕως Δαυΐδ genommen und, was noch ungeschickter wäre, die dritte Reihe würde mit Josias begonnen. Es ist ebenso unpassend, *kein* Glied doppelt zu zählen; denn so zeigt die dritte Reihe nur dreizehn Glieder, wobei uns weder *Ebrard* überzeugen wird, daß die Maria könne als besondere γενεὰ eingeschaltet werden, noch der sächsische Anonymus, daß Jesus Christus in zwei γενεὰς zu zerlegen sey, Jesus in der Niedrigkeit das dreizehnte, Christus in der Parusie das vierzehnte Glied!! Falsch ist es insbesondere, *erst* mit Sealthiel die dritte Reihe zu eröffnen, ebenso falsch als *schon* mit Josias.

Ein Schlußglied also, aber *nur eines*, muß am Anfange der nächsten Reihe wiederholt werden: ob David, wie Manche wollen? Wir glauben, diese Annahme lege dem Evangelisten eine größere Unbehülflichkeit zur Last, als wenn wir den Jechonja zweimal zählen. Denn genauer betrachtet zählen wir damit gar nicht eine und dieselbe γενεὰ zweimal, sondern am Ende der zweiten Reihe haben wir, wenn dieselbe mit Salomo beginnt, *Jechonja und seine Brüder*, d. h. nicht die Volksgenossen überhaupt — dawider ist ἐγέννησε — sondern die ganze königliche Sippe, die ins Elend muß, wie Juda und seine Brüder nach Aegypten. Mit diesem Geschlecht ist die zweite Reihe (ἕως τῆς μετοικεσίας) abgeschlossen.

Jechonja allein aber, der nach 37jähr. Kerkerhaft die Reihe der nicht mehr königlichen Glieder beginnt, bezeichnet in der That eine *andere, neue* γενεὰ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας. Und was die Hauptsache ist, bei dieser Fassung treten die End- und Zielpuncte der Reihen, die drei ἕως am schärfsten hervor: bis zu David dem König, bis zu Jechonja und seinen Brüdern, oder in gleicher Bedeutung: bis zur Wegführung nach Babel, und endlich bis zu Christus. Die leichte Ungenauigkeit, die in ἀπὸ Δαυΐδ liegt,

kommt daneben gar nicht in Betracht, sie ist nur ein Zeichen, wie wenig peinlich, buchstäblich und zahlenmäßig der Evangelist sich ausdrückt, wie er vielmehr nach den qualitativ bedeutsamsten Knotenpuncten die Periodentheilung bestimmt.

Wahrlich, dieser Stammbaum bietet uns in alterthümlicher Form des Bedeutungsvollen genug. Und wenn nun sofort nach demselben erzählt wird, wie es sich mit der wunderbaren Geburt des Herrn selber verhielt, so wird klar, wie der Davidssohn Joseph (V. 20.) den Beruf erhielt, durch seine Adoption das zarte Geheimniß vor unheiliger Lästerung zu bewahren und das heilige Kind in die königliche Erbfolge aufzunehmen, daß es als neugeborener König der Juden anerkannt würde (Matth. 2.).

Was nun aber den Stammbaum betrifft, den uns Lukas darbietet, so sind bei ihm die Schwierigkeiten, aber auch die bedeutsamen Eigenthümlichkeiten minder beträchtlich, auch von Anderen hinreichend besprochen. Wir halten uns einzig an die Frage der Vereinbarkeit mit demjenigen des Matthäus und wollen auch in dieser Beziehung nicht wiederholen, was gegen die Hypothese einer Adoption oder einer Leviratsehe (die dann erst noch keine einfache wäre) genugsam gesagt ist, um das Unwahrscheinliche derselben zu zeigen. Nicht einmal bei Sealthiel möchten wir diese Erklärungsart in Anwendung bringen, obwohl die Frage über Joseph's und die über Sealthiel's Vater nicht nothwendig gleichmäßig zu entscheiden sind, obwohl ferner in den Zeitverhältnissen des Exils eine besondere Veranlassung zur Leviratsehe lag, wobei wir aber gegen Ebrard vielmehr den Jechonja als den natürlichen Vater anzusehen hätten; denn daß auch nach 37jährigem Kerker Jechonja nicht mehr konnte Vater der sieben Söhne werden, welche uns die Chronik aufzählt, davon hat uns Ebrard S. 202 f. gar nicht überzeugt. Wir haben keinen Grund, die Angabe der Chronik für corrupt zu halten, werden uns aber sieben Söhne des Je-

chonja genannt, so ist die Erklärung durch eine Leviratsehe in der Art, wie Ebrard will, unzulässig, 5 Mos. 25, 6. Ueberhaupt aber gestehen wir, mit Wieseler nicht zu begreifen, was es soll wider sich haben, daß wir ungefähr in der gleichen Zeit in zwei verschiedenen, aber verwandten Familien die Wiederholung eines Paares von Namen statuiren! Wir lassen das und versuchen nur noch, die Auffassung, welche heutzutage von den meisten schriftgläubigen Auslegern angenommen ist, mit einigen Bemerkungen zu vertheidigen, indem wir einen Punct besonders, der meist nicht klar genug gefaßt wird, ins Licht zu stellen trachten. Es treffen nämlich schon von früher her Lightfoot, Bengel, Rieger, Michaelis (ja schon Calvin kennt diese Auffassung, ohne ihr beizutreten), in neuerer Zeit, um von Paulus und Kuinöl zu schweigen, Olshausen, Hoffmann, Ebrard, Lange, v. Gerlach, Huschke (in seiner kaum genug beachteten trefflichen Schrift über den Census. Breslau 1840), Wieseler u. A. darin zusammen, die Stammtafel, die Lukas gibt, für diejenige der Maria zu nehmen. Dem treten wir bei, jedoch ohne die unerweisliche und nichts beweisende Hypothese, daß Maria eine Erbtochter gewesen sey, und ohne die grammatische Unebenheit, τοῦ Ἠλὶ durch Schwiegersohn des Eli zu deuten, wenn es auch wahr ist, daß τοῦ das Verhältniß der Abhängigkeit in den verschiedensten Modificationen ausdrückt und τοῦ θεοῦ V. 38. jedenfalls aus der Analogie weicht. Wir halten uns aber an die Fassung, welche schon Bengel vorzieht, Wieseler empfiehlt und Bleek (Beiträge S. 102.) ohne Grund bestreitet.

Zuvor aber noch ein Wort über die davidische Abstammung der Maria, auch abgesehen von der Geschlechtstafel. Daß Luk. 1, 27. (wo wir Anstand nehmen, Wieseler beizutreten) und 2, 4. nur von Joseph redet, und Luk. 1, 5. 36. die Aaronstochter Elisabeth als Verwandte der Maria bezeichnet, entscheidet nicht dawider, wohl aber spricht

dafür die Rede des Engels Luk. 1, 32. 35., wo im engen Zusammenhange mit der Ankündigung einer Erzeugung ohne Zuthun eines menschlichen Vaters dem Sohn der Maria verheißen wird, daß ihm werde der Thron seines Vaters David gegeben werden. Daß Justin und die Apokryphen die Maria aus David's Geschlecht herleiten, ist gleichfalls bekannt; daß die Rabbinen sie sogar als Tochter des Eli schmähen, muß uns um so gewichtiger erscheinen, als sie durch kein Interesse der Harmonistik geleitet wurden.

Aber hatten denn die Frauen Stammbäume? Es ist merkwürdig, wie Manche sich durch diesen Einwurf blenden lassen! Der Stammbaum, welchen uns Lukas gibt, ist nach unserer Annahme derjenige des Eli, des mütterlichen Großvaters Jesu, natürlich bedeutsam, weil Jesus durch jenen natürlich von David stammte, während derjenige des Pflegevaters Joseph (bei Matthäus) rechtlich bedeutsam ist, weil das Kind durch Joseph rechtlich in die Erbfolge aufgenommen wurde.

Aber ist es denn möglich, in dem Stammbaume bei Lukas denjenigen der Maria, die darin gar nicht genannt wird, zu erkennen? Wir antworten mit der Gegenfrage: ist es denn erlaubt, einem Schriftsteller, der uns in seinem Vorwort die genau erforschte, zuverlässige Wahrheit zu geben verspricht, und der sein Versprechen so trefflich hält, der so sinnig schreibt, wie Jeder empfindet, welcher nicht als ein Gebissener von der Wunderscheu befallen ist, wir fragen: ist es erlaubt, einem solchen Schriftsteller ein so höchst zweckwidriges Thun zur Last zu legen, daß er uns einen Stammbaum gebe, und zwar nicht, wie Matthäus, die königliche Erbfolge von oben herunterleitend, die dann auch durch Adoption auf das Kind übergehen kann, sondern von unten an bis zu Adam und Gott hinaufsteigend, so daß er uns offenbar die menschliche Abstammung des Menschensohnes aufzeigen will? Genauer besehen aber, hätte er durch das ὡς ἐνομίζετο das ganze Interesse dieser Genealogie beim

ersten Vers zum voraus abgeschnitten; denn wenn Joseph mit Jesu Erzeugung gar nichts zu thun hat, wie derselbe Schriftsteller schon früher gesagt hat und jetzt wieder daran erinnert, wie gäbe doch Lukas die ganze Reihe umsonst, wie thäte er doch etwas überaus Leeres und Zweckloses, zu zeigen: gleichen Stammes mit allen Menschen, Bruder des ganzen Geschlechts, welches von dem einen Blut des Erstgeschaffenen stammt (Apostelgesch. 17, 26.) — ist Joseph, der vermeintliche Vater Jesu! Nein, wahrlich, er will zeigen: unser Bruder ist Jesus geworden; das exegetische Vorurtheil muß durchaus dafür sprechen, daß wir von Lukas die Geschlechtsfolge empfangen, durch welche die wirkliche Abstammung Jesu nach dem Fleisch bis auf Adam zurückgeführt wird, und lieber, als ihm jene Gedankenlosigkeit aufzubürden, erkennen wir an, daß eine gewisse Dunkelheit oder Ungelenkheit des Ausdrucks in Lukas 3, 23. die wahre Sachlage verhüllt.

Gleichwohl läßt sich auch sprachlich die Fassung rechtfertigen, für die das exegetische Vorurtheil spricht, und zwar am besten in der Weise von Wieseler, nur daß wir nicht so großes Gewicht auf die Lesart legen möchten. Ob wir lesen *ὢν, ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ, τοῦ Ἠλί*, oder *ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἠλί*, der Sinn ist derselbe: der da war, wie er für Joseph's Sohn gehalten wurde, Sohn des Eli, Sohn des Matthat, Sohn des Levi, oder: der da war der Sohn — wie man dafür hielt des Joseph — des Eli, des Matthat u. s. w. So wie so nehmen wir an: 1) nicht nur, wie die Meisten, daß Lukas *ὡς ἐνομίζετο* eingeschaltet habe, sondern vielmehr den ganzen kleinen Satz: *ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ*, oder *ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσήφ*, halten wir für seine Einschaltung, woraus eben jene oben berührte Dunkelheit entstand; weiter aber 2) daß nicht nur *τοῦ Ἠλί*, sondern alle folgenden *τοῦ* sich gar nicht auf den je vorangegangenen Namen beziehen, vielmehr alle direct auf *ὁ Ἰησοῦς* . . . .

ὢν (υἱός), daß sie also nicht aufzulösen seyen durch: des Eli, des Sohnes von Matthat, des Sohnes von Levi, sondern, um es breit zu umschreiben: Jesus Sohn des Eli und dadurch Sohn des Matthat und dadurch Sohn des Levi. Bleek hat diese Erklärung als eine solche bezeichnet, welche wenigstens auf den Namen einer natürlichen und wahrscheinlichen nicht Anspruch machen dürfe, wir glauben aber, daß sie streng zu erhärten ist. Zu den Bezeichnungen David's Sohn und Abraham's Sohn, auf welche schon Wieseler sich beruft, fügen wir die Aaronstochter Elisabeth; wir könnten auf manche Benennung nach einem der Stammväter, Sohn Benjamin's u. s. w., aufmerksam machen, es steht uns aber ein besonders schlagendes Beispiel einer wenn auch kurzen genealogischen Reihe zu Gebote, das von den Neuern nicht beachtet wurde, obwohl bereits Bengel darauf hingewiesen hat. Es handelt sich um eine Tochter, בַּת, bei welcher nicht so leicht wie bei בֵּן eine Ungewißheit über den grammatischen Zusammenhang möglich ist. 1 Mos. 36, 2. 14. heißt אָהֳלִיבָמָה בַּת עֲנָה בַּת צִבְעוֹן; soll das heißen: Oholibamah Tochter der Anah, der Tochter des Zibeon, wie die Vulgata die Stelle genommen hat und de Wette sie übersetzt? Wenn wir nichts weiter hätten, könnten wir es uns gefallen lassen, obwohl ein solches Vorkommen einer Tochter Anah befremdlich wäre, noch seltsamer, wenn sie V. 18. allein stände, ohne ihren Vater Zibeon. Aber Anah ist gar nicht Tochter, sondern Sohn des Zibeon, nach V. 24. 25., und darum hat schon in V. 2. die LXX. dem Sinne nach richtig übersetzt: *Ὀλιβεμά, θυγατέρα Ἀνά, τοῦ υἱοῦ Σεβεγών.* Wir dürfen also das בַּת vor צִבְעוֹן nicht auf Anah, sondern auf Oholibamah zurückbeziehen: Oholibamah ist Tochter des Anah und dadurch Tochter des Zibeon (s. Tuch, Comment. zur Genes. S. 492.). Wenden wir diese Auslegung auf den Stammbaum bei Lukas an, so ist nach demselben Jesus, während er für Joseph's Sohn gilt, in Wirklichkeit Eli's Sohn (durch

die Maria), David's Sohn, Abraham's Sohn, Adam's Sohn (Menschensohn) und Gottes Sohn. Wie sinnvoll bei dieser Auffassung die Genealogie dasteht, wie bedeutsam sie der andern, die Matthäus in anderer Absicht gibt, zu Seite tritt, leuchtet ohne Weiteres ein.

Zwar können wir hier so wenig als sonst in manchen theologischen Dingen einen unangreifbaren mathematischen Beweis führen, eine Evidenz erzwingen, unter welche sich alle, auch die entschlossenen oder verschlossenen Widersacher beugen müßten. Das Entscheidende in aller Apologetik ist: den Weg des Kreuzes gehen zu wollen. Wer aber zu dieser Willigkeit gebracht ist, wem Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, sein Heiland geworden ist, der traut auch immer völliger der Schrift als dem Zeugniß von Christo, der bekennt ohne Rückhalt sein wohlberechtigtes apologetisches Interesse, der setzt bei der Schrift mehr Sinn und Zusammenklang voraus, als in allem Gezänk der Kritiker, der verfährt zwar nicht kleinlich und beklommen in der Vertheidigung der Schrift, und daß er Luk. 3, 36. den Kainan irrig aus der LXX. verdoppelt findet, quält ihn nicht, denn nicht ein Verhältniß des heiligen Geistes zu den Federn ist ihm die Inspiration, sondern ein Verhältniß zu dem ganzen Personleben, zum Gebetsleben der Gottesmänner, dadurch aber freilich wieder zur besondern Gestaltung der Gedanken und Worte. Ebendarum gibt er aber auch einen Abschnitt wie die Geschlechtstafeln nicht leichthin an die verneinende Kritik preis, als ob dieselbe hier den Evangelisten die blödeste Gedankenlosigkeit aufbürden könnte, ohne daß sie uns damit in anderen Stücken ihr Zeugniß werthlos machte. Er freut sich vielmehr des tiefen, lebendigen Sinnes, den er auch diesen Partien des Evangeliums abzugewinnen lernt, und überläßt das Zweifeln den Verzagten, die da meinen, sie dürfen nicht zu glauben wagen, so lange noch der Unglaube einen Einwurf in den Weg wälzen kann. Ihm vielmehr fallen immer mehr und mehr die beiden

großen Principien: an Christum glauben und dem Worte Gottes glauben — in Eins zusammen; Gott hat uns Christum gesandt, und Gott redet zu uns, das ist in der Wurzel Eins; daß es auch in Stamm und Aesten als ein Princip erkannt werde, das hat die Theologie als ihre Hauptaufgabe zu verfolgen.

---

2) Ueber die Benennung Ναζωραῖος als Erfüllung der Weissagungen, mit Rücksicht auf die angeblichen Citate aus Apokryphen.

Die Stelle Matth. 2, 23. gehört vor anderen zu den locis vexatis, wo manche Apologeten sich in Verlegenheit finden, die verneinenden Kritiker hingegen triumphiren, hier werde den falschen Auslegungen alttestamentlicher Stellen die Krone aufgesetzt, denn welche Stelle auch immer dem Evangelisten im Sinne liege, jedenfalls werde dieselbe gegen die Bedeutung des Originals aufs allergewaltsamste umgedeutet. Aber nicht einmal darüber ist man einig, welches denn der alttestamentliche Ausspruch sey, der vor anderen in Betracht komme; eine geradezu gleichlautende Stelle findet sich gar nicht, so daß Chrysostomus vermuthen konnte, das Citat stamme aus einer für uns verlornen Schrift eines echten Propheten, während dagegen Bengel annahm, indem er auf das ῥηθὲν Gewicht legte, es sey uns eben nur hier der mündliche Ausspruch eines Propheten erhalten, ähnlich dem des Henoch (Judä 14.) oder dem ῥῆμα ἄγραφον des Herrn (Apostelgesch. 20.), bis endlich Neuere auf ein Citat aus einem apokryphischen Buche riethen. Sind jedoch die beiden ersten Annahmen offenbar bloße Vermuthungen, welche die Verlegenheit eingab, so ist die dritte auch sonst hier und da beliebte Auskunft, das Zurückgehen nämlich auf eine apokryphische Quelle, selbst apokryphisch.

Zwar hat auch der verehrte Bleek, da er in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1853. Heft 2, sein Votum über den Apokryphenstreit abgab, diesen Weg in Bezug auf mehrere Stellen betreten, aber ohne uns zu überzeugen; wir fürchten, er habe durch seine Bemerkungen mehrfach nur die Waffen der Gegner geschärft. Auf den ganzen Streit hier einzugehen, liegt über unsere Absicht und Kunst hinaus; doch drängt es uns, auszusprechen, wie es uns als ein höchst undeutscher, beklagenswerther erscheint, als ein besonders handgreifliches Beispiel jener übeln Unart, das Pulver, das man für die Schlacht versparen sollte, auf dem Exercierplatze zu verschießen, wobei noch überdieß hier und da ein im Lauf gebliebener Ladestock einem Freunde in den Leib getrieben wird. Man protestire gegen die Art, wie Manche, sogar noch Bleek, die Grenze zwischen dem Kanonischen und Apokryphischen verwischen, aber man protestire nicht so, daß man in die entgegengesetzte Beschränktheit gerathe. Selbst wer sich über den Unterschied zwischen dem Koheleth und einigen alttestamentlichen Apokryphen noch nicht zu orientiren wüßte, oder in Betreff des neuen Testamentes zwischen dem Brief Judä und den besten Producten der apostolischen Väter (obwohl wir billig fragen können, welches derselben, so Schönes sie zum Theil enthalten, sich mit jenem Briefe in markiger Kürze messen könne) — aber auch wer darüber noch im Unklaren wäre, sollen wir denselben durchaus nur in der Weise der Apokryphengegner abfertigen? Wird er uns nicht vielleicht eine naturwissenschaftliche Vergleichung gestatten? Es gibt zwischen den verschiedenen Thierclassen, ja sogar zwischen Pflanzen und Thieren Uebergangsformen, bei welchen selber die Naturforschung lange schwanken mochte, welchem Gebiete sie dieselben zuweisen sollte; ist aber deßwegen im großen Ganzen die Wissenschaft, ja ist auch nur der gemeine Verstand jemals bei sich selbst unsicher geblieben, welches eine Pflanze, welches ein Thier sey? Oder sollte man jene Zwischenformen lieber wegwünschen und

nach Kräften ausrotten? Ist es nicht vielmehr die Aufgabe der Naturforschung, den Blick für das Verständniß des eigenthümlichen Lebens immer sicherer auszubilden, und helfen dazu nicht gerade jene Zwischenformen an ihrem Orte mit?

Man mag es wohl als ein Symptom krankhafter Schwäche beklagen, von welcher unsere Theologie noch immer behaftet ist, die uns Allen noch nachgeht, auch wenn wir uns stark dünken und im täuschenden Kraftgefühl des Reconvalescenten voreilige Schritte thun, man mag es beklagen, daß auch unter namhaften Theologen über diese und andere Fragen noch so wenig Sicherheit vorhanden ist. Aber deßwegen ein so wesentliches Heil darin zu suchen, daß doch ja die armen Apokryphen aus dem gleichen Einband mit den kanonischen Büchern ausgemerzt werden, das ist doch wohl eine Uebertreibung in völlig schiefer Richtung, zu der uns ein undeutscher Impuls gebracht hat, freilich nur bringen konnte der deutschen Art gemäß, die sich so gern vom Ausländischen imponiren läßt. Hätten sich unsere Apokryphengegner nicht schon durch die eine Beobachtung, daß ihr Eifer auf dem Wege sey, reformatorischer als alle Reformatoren zu verfahren, zu einigem Mißtrauen gegen sich selber sollen gemahnt finden? War doch für die Reformatoren die Versuchung groß genug, sich durch den Widerspruch gegen Rom ins Extrem treiben zu lassen, und dennoch beharrten sie in der Besonnenheit! Wir aber sollten uns durch den Protest gegen die rationalistische Theologie so sehr aus dem Gleichgewicht bringen lassen? Das können wir — wie leider so Vieles auch in den confessionellen Reibungen — überwiegend nur für theologischen Zunfteifer halten, der sich von wahrhaft reformatorischer Sorge für das geistliche Wohl des Volkes wesentlich unterscheidet. Wenigstens müssen wir gestehen, daß uns die Leute aus dem Volke erst noch müßten gezeigt werden, welche wirklich durch die Apokryphen Schaden an der Seele ge-

nommen hätten, ungläubig geworden wären und sich in der Art auf die Apokryphen berufen hätten, daß sie nicht etwa nur einen Vorwand suchten im Interesse ihres Unglaubens, den sie schon hatten, sondern als Solche, die wirklich glauben wollten, sich in falschen Meinungen aus Schuld der Apokryphen verfangen hätten und nun in halsstarriger Ungelehrigkeit für die pastorale Zurechtweisung unzugänglich geworden wären, Alles wegen der unseligen Apokryphen! Wir gestehen, daß wir diese Erscheinung, bis sie uns wirklich vorgeführt wird, so ziemlich für eine Studierstubenvision halten. Dabei haben wir noch gar nichts davon gesagt, daß die Apokryphen vielfach mit einer so befangenen feindlichen Auslegung schlecht gemacht werden, wie sonst die kanonischen Bücher vom Rationalismus befehdet wurden. Wir freuen uns deßwegen, daß auch noch Männer wie Stier und Hengstenberg, die sich jener Vermischung des Kanonischen und Apokryphischen nicht schuldig machen, zu Gunsten der kirchlichen Würdigung der angefeindeten Schriften rüstig in die Schranken treten. —

Man verzeihe uns diese Abschweifung, welche wir nicht in Hoffnung eines Erfolges geschrieben haben; wir wollten nur vorbauen, daß, wenn wir die bleek'sche Annahme von Citaten aus apokryphischen Büchern bestreiten, unsere Worte nicht im Sinne jener Apokryphengegner verstanden würden. Es sind nur wenige Stellen, welche Bleek auf einen solchen Ursprung zurückführen möchte; wir glauben, daß auch diese wenigen sämmtlich anders zu erklären sind, wenn wir den einzigen Brief Judä ausnehmen, bei dem uns eine eigenthümliche Erscheinung begegnet. In der alten Kirche unter die Antilegomena gerechnet, zeigt er bei aller Kürze mehrfache Eigenheiten, die ihn der modernen Denkweise zu einem besondern Anstoß machen, für die es jedoch auch in den anerkannt kanonischen Schriften an sachlichen Analogien keineswegs fehlt (man vergl. Jud. V. 6. mit 1 Mos. 6., V. 9. mit 5 Mos. 34, 6.; Dan. 10, 13. 12, 1.; Offenb.

Joh. 12, 7.; Zach. 3, 2.; auch was von Henoch V. 14. gesagt wird, ist mit dem Wenigen, was uns sonst über ihn die Schrift gibt, sachlich durchaus nicht im Widerspruch, 1 Mos. 5, 24.; Hebr. 11, 5.), und auch in Betreff des Formellen, nämlich des Schöpfens einzelner Angaben aus der mündlichen Ueberlieferung, fehlt es nicht an Beispielen; die Rede des Stephanus, Apostelgesch. 7., ferner Hebr. 11. und 2 Tim. 3, 8. zeigen uns dieselbe Erscheinung. Wie sich nun unser Brief Judä und das abenteuerliche Buch Henoch zu einander, wie sich die beiden zur Tradition verhalten, das mag noch strittig seyn (man vergleiche Preiswerk's Morgenland, Jahrg. 1841. S. 257 f.); aber selbst wenn es unwidersprochen wäre, daß Judas seine Angabe über Henoch als Prediger des Gerichts zunächst aus jenem Apokryphum habe, so hat er doch dasselbe durchaus nicht als γραφὴ citirt, und noch weniger können von da aus Folgerungen gezogen werden über Citationen der Apokryphen in der kanonischen Schrift überhaupt. Wir müssen, um uns über die letztere zu orientiren, uns immer wieder vorhalten, daß, so wir auch nur den baur'schen Kanon wirklich als Kanon, d. i. als Richtschnur unseres Glaubens, hätten, wir von dem Inhalt heraus den ganzen Kanon wieder gewännen, weil der Anstoß, den man am Inhalt nimmt, die Wurzel der Angriffe gegen die Schrift ist.

So wenig wir demnach den Brief Judä preisgeben, so wenig können wir einräumen, daß auf ihn für den Beweis des Citirens aus den Apokryphen Gewicht gelegt werde. Es ist noch ungewiß, ob er nur eine apokryphische Schrift benutze, und zwischen Benutzen und Citiren als γραφὴ ist noch ein wesentlicher Unterschied. Noch viel weniger ist diese Auskunft auch nur die wahrscheinliche bei den anderen Stellen, wo Bleek sie anwendet, Jak. 4, 5. 6.; Ephes. 4, 8. 5, 14.; 1 Kor. 2, 9.; Joh. 7, 38.; Luk. 11, 49 f.; zu Erklärungen aber wie die hitzig'schen von Jak. 4, 5.; Ephes. 5, 14.; Joh. 7, 38. in Baur's und Zeller's

theologischen Jahrbüchern 1854. S. 126 f. fehlt uns die — Kühnheit! Wir schlagen einen andern Weg ein.

Bei Jak. 4. sind wir nicht die Einzigen, sondern haben viele und gewichtige Exegeten für uns, welche in V. 5. weder aus einer apokryphischen Quelle, noch aus einer neutestamentlichen Schrift ein Citat anerkennen; wir glauben, daß V. 5. überhaupt kein Citat enthalte, sondern daß das Schriftwort, welches Jakobus schon bei V. 5. im Sinne trug, erst im 6. Verse folgt, nachdem sich Jakobus durch eine Parenthese selbst unterbrochen hatte; mit dieser Parenthese will er zum voraus den Sinn des göttlichen Wortes hervorheben und auf den Nachdruck aufmerksam machen, mit welchem Gott rede. Die Worte *πρὸς φθόνον* u. s. w. fassen wir nämlich ungeachtet des Protestes von Zyro (in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1840. Heft 2.) im Wesentlichen mit de Wette so auf, daß wir verstehen: nach Art des Neides, mit Eifersucht begehrt (unser) der (heilige) Geist, der in uns Wohnung gemacht hat (die Lesart *κατῴκισεν* ist doch allzu wenig bezeugt), gibt aber um so größere Gnade (noch größere, als das Brennen seines Eifers groß ist); daß die beiden Glieder, die vom Eifer und von der Gnade handeln, auseinandergerissen werden, halten wir für den Hauptfehler jener Auslegung, welche schon in V. 5. ein Citat zu finden meint; sie gehören zusammen, wie in 2 Mos. 20, 5. 6. Die Fassung von *πρὸς* aber, ähnlich wie sonst *κατὰ* gebraucht wird, in der Bedeutung: nach Art von — hat nicht nur die Stelle Soph. El. 369. für sich, *πρὸς ὀργήν*, Schol. *ὀργίλως*, sondern auch Soph. Phil. 594. *πρὸς ἰσχύος κράτος*, und sonst häufig *πρὸς βίαν*, *πρὸς ἀνάγκην*, *πρὸς ἡδονήν*, *πρὸς φιλίαν*. Eine gewisse gewählte, dichterische Sprache ist ja überhaupt dem Jakobus nicht fremd.

Den Zusammenhang im Ganzen verstehen wir also folgendermaßen: V. 4: ihr Ehebrecher und Ehebrecherinnen, wisset ihr nicht, daß der Welt Freundschaft Gottes

Feindschaft ist, daß es hier die Entscheidung gilt: der Welt Freunde oder Gottes Freunde zu seyn? V. 5: oder meint ihr, damit sey's nicht Ernst, die Schrift sage leer und ohne Gewicht — Parenthese: neidisch bis zur Eifersucht begehrt unser der Geist u. s. w., V. 6: gibt aber um so reichlicher Gnade — darum sagt sie, und hier wird nun das λέγει von V. 5. wieder aufgenommen, hier erst das Schriftwort gebracht, welches dem Schreiber schon V. 5. im Sinne lag. Er hatte zuvor noch recht stark hervorheben wollen, was für ein Eifer- und Gnadengott rede, damit die Leser das Wort desselben, das er bringen will, mit gebührendem Ernst erwägen. Er ist ein Eifergott, sagt er, der den Menschen ganz und allein für sich haben will, der dann aber auch reichlich segnet; διὸ λέγει, entweder wieder die γραφὴ oder vielleicht noch besser das πνεῦμα, der Geist in der Schrift. Die V. 6. angeführte Schriftstelle spricht nach ihren zwei Seiten eben den Sinn des Eifer- und Gnadengottes aus und ist das drohende und lockende Wort, das die μοιχοὶ V. 4. beherzigen sollen; Gott widersteht den Hoffärtigen, das sind eben die μοιχοί, die in der Welt prunken, hinter anderen Göttern her huren, über diese entbrennt sein Eifer; den Demüthigen aber gibt er Gnade, das sind die Armen, die der Welt absagen, nicht mehr ihren Theil bei ihr suchen, aber reich sind im Glauben, Jak. 2, 5., ihrem Gotte treu, Freunde Gottes, nicht der Welt, 2, 23. Dieß ist's also, was der Eifer- und Gnadengeist sagt, wahrlich nicht κενῶς, sondern mit allem Nachdruck; V. 6. bringt erst das Citat, die Worte des 5. Verses voll gedrängter und doch schwungvoller Originalität, im Geist und Stil des Moses oder eines Propheten, sind Worte des Jakobus selbst, seinem Charakter angemessen, wie wir ihn aus 1, 25., 3, 6., 5, 5. u. a. St. kennen. Er redet alttestamentlich, das Neutestamentliche aber, das er in gedrängter Kürze auslegend einschiebt, besteht in der Benennung: der Geist, der in uns Wohnung gemacht hat, der daher um so mehr ein Eifergeist

ist, welcher uns ganz in Beschlag nehmen will, welchen zu verschmähen, ein um so schwereres Gericht über uns herabruft. An ein apokryphisches Citat ist somit nicht zu denken.

Ebenso wenig bei Ephes. 4, 8. Hier ist ja ganz offenbar Ps. 68, 19. citirt, in kühner, aber tiefsinniger Benutzung, die recht den Grundsinn des Psalmes trifft, und die Umgestaltung der letzten Worte des Originals (übrigens im Sinne des ganzen Psalms, vergl. V. 36.) ist dem Apostel nicht fremd, auch nicht auffallender als 1 Kor. 14, 21. im Verhältniß zu Jesaj. 28, 11 f. Es liegt von fern keine Nöthigung vor, zu einer apokryphischen Quelle die Zuflucht zu nehmen.

An eine solche denken freilich Manche bei Ephes. 5, 14., oder auch an einen christlichen Psalm. Wir dagegen halten dafür, daß de Wette im Allgemeinen das Rechte getroffen habe, wenn er sagt, daß der Verfasser eine alttestamentliche Stelle in einer Anwendung anführe, die ihm durch den Gebrauch geläufig war, so daß er sich des Unterschiedes zwischen Text und Anwendung nicht mehr genau bewußt war; nur daß wir glauben, das Verhältniß noch schärfer und richtiger bestimmen zu können, nämlich so: Zur Verstärkung der Aufforderung, als Kinder des Lichtes zu wandeln, V. 8., die Werke der Finsterniß zu meiden, V. 11., geht der Apostel auf das alte Testament zurück, auf Stellen, die man längst angeführt hat, deren hauptsächlichste Jesaj. 60, 1. 2. ist; wobei es nur darauf ankommt, daß man sich die Art der Behandlung klar mache. Das eigentliche Citat besteht nämlich nur in den Weckrufen: *ἔγειραι! ἀνάστα!* und in der Verheißung: *καὶ ἐπιφαύσει σοι* u. s. w. Er will sagen: so läßt Gott schon von Alters her je und je seinen Zuruf ergehen: *ἔγειραι, ἀνάστα,* הָקִיצוּ, Jes. 26, 19.; עוּרִי, 52, 1.; קוּמִי, 60, 1., und verheißt dann auch: *καὶ ἐπιφαύσει σοι*, das ist offenbar, wenn auch von der LXX. abweichend, die Uebersetzung von

וְעָלַיִךְ יִזְרַח, Jesaj. 60., wozu dort als Subject folgt V. 1. ἡ δόξα κυρίου, V. 2. geradezu κύριος. Daß der Apostel dafür kurzweg ὁ Χριστὸς setzt, ist von 1 Kor. 10, 4. nicht verschieden. Aber die Einschaltungen ὁ καθεύδων und ἐκ τῶν νεκρῶν, woher diese? Dafür können wir vergleichen Röm. 10, 6—8. Hier schaltet der Apostel bei jedem Gliede seines Citates mit τοῦτ' ἔστι die Auslegung ein, und daſselbe thut er hier, nur kürzer, gedrängter, ohne τοῦτ' ἔστι, so daß wir den ganzen Vers in erweiternder Umschreibung auslegen können: Wache auf — das ist: der Schlafende soll aufwachen; stehe auf — das ist: aus den Todten sollst du aufstehen; so wird dich überstrahlen der Herr, das ist Christus. Auch diese Stelle ist kein Citat aus einem Apokryphum.

Ebenso wenig 1 Kor. 2, 9. Zwar leiten Origenes und andere Kirchenväter die Stelle aus der apokryphischen Offenbarung des Elias ab; wir können aber mit den Worten unserer Stelle sagen, daß keines Exegeten Auge jenes Apokryphum gesehen hat, um darüber zu urtheilen, ob es nicht ein nachchristliches Machwerk war, während es gar nicht schwer ist, das Verhältniß des apostolischen Wortes zu den Aussprüchen des Jesaja zu erkennen, wenn wir uns nicht immer noch viel zu sehr von den hergebrachten ungeistlichen Begriffen beherrschen ließen und demnach an die apostolische Weise der Schriftbenutzung ganz ungehörige Zumuthungen stellten, als müßte es sich bei den Citaten um knappe Anschließung an den buchstäblichen Gleichlaut und dürftigsten Sinn der Urstelle und um die Construction einer regelrechten Schlußfolgerung handeln, während so oft für Jeden, der Ohren zu hören und Augen zu sehen hat, in aller weit gehenden Freiheit der Benutzung die tiefste und geistvollste Uebereinstimmung des Sinnes zwischen dem alten und neuen Bunde zu Tage liegt. Hier sey besonders darauf hingewiesen, daß mit καθὼς γέγραπται, demgemäß, wie geschrieben steht, wie es sich auch in der Schrift findet,

sehr oft nicht eine einzelne Stelle citirt, sondern eine Schriftwahrheit eingeführt wird, die sich durch das alte Testament überhaupt hindurchzieht und durch eine Anzahl von Stellen, welche in ihren Ausdrücken näher oder ferner an das neutestamentliche Wort anklingen, zu belegen ist. Solche wiederkehrende Schriftwahrheiten werden in einer Combination des Ausdruckes aus mehreren alttestamentlichen Stellen z. B. auch Röm. 9., 33. 11, 8. mit *καθὼς γέγραπται* eingeleitet, während dagegen mit *ἡ γραφὴ λέγει*, oder gar *Ἡσαΐας προείρηκεν*, *Δαυῒδ λέγει*, Röm. 9, 17. 29. 11, 9 f., bestimmte Stellen gebracht werden. Wenden wir dieß auf unsere Stelle an, so finden wir in derselben einen wiederkehrenden Zug der alten Weissagung in Worten ausgesprochen, welche den jesajanischen Kap. 64, 3 (4). 52, 15. 65, 17. am nächsten kommen; Jesaja wie überhaupt die Propheten des alten Bundes sprechen wiederholt das Bewußtseyn aus, daß etwas Geheimnißvolles, Unerhörtes von messianischer Herrlichkeit noch bevorstehe, was sich Keiner ausdenken könne, bevor es thatsächlich geworden; dieß ist innerlich erfüllt durch Christum (Luk. 10, 23.) und die Ausgießung des Pfingstgeistes, als äußere *δόξα*, steht erst noch bevor (1 Joh. 3, 2.); davon redet der Apostel in unserer Stelle, die wir als Gesammtcitat erkennen, welches keiner einzelnen Stelle wörtlich entspricht, aber den Sinn von mehreren zusammenfassend wiedergibt. Dabei ist das Verhältniß zur Hauptstelle Jesaj. 64, 3. merkwürdig, wie es sich in der freien Umgestaltung zeigt, die der Apostel vom Standpuncte der Erfüllung aus damit vornimmt; der Prophet sagt יַעֲשֶׂה, LXX. *ποιήσεις*, der Apostel, auf die vollbrachte Erlösung zurückblickend, *ἡτοίμασεν*, der Prophet, dem Futurum entsprechend, לִמְחַכֵּה־לוֹ, dem, der auf ihn harret, LXX. *τοῖς ὑπομένουσιν*, der Apostel wieder im Blick auf die Erfüllung vertauscht das Harren mit dem Lieben, *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*. Clem. Rom. I. ad Cor., welcher ja unbestritten den paulinischen Brief kennt

und braucht, Kap. 47., führt Kap. 34. als Schriftwort dieselbe Weissagung, und zwar ganz schon in der Fassung des Paulus an, nur mit der einzigen Abweichung, daß er statt ἀγαπῶσιν das ὑπομένουσιν der LXX. beibehält, womit er uns keineswegs auf einen Pseudo-Elias, sondern auf Jesaja zurückweist. Wir haben also kein apokryphisches Citat vor uns, sondern Berufung auf eine Schriftwahrheit in freier Zusammenfassung mehrfacher Aussprüche, ein Collectivcitat.

Ebenso auch Joh. 7, 38. Wer auch nicht mit uns der Stier'schen Auslegung dieser Stelle beistimmte, nach welcher die Worte ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ noch zu V. 37. hinaufzuziehen sind: es trinke, wer an mich glaubt, einer Auslegung, welche den bedeutenden Vortheil hat, daß sich das große Wort des 38. Verses auf Christum, anstatt auf die Gläubigen bezieht, womit ja allein des Evangelisten Auslegung V. 39. zu ihrem unverkümmerten Rechte kommt; aber auch wer derselben nicht beistimmte, der sollte doch Stier für die schöne Erläuterung der Rede aus dem Festgebrauche, zusammengenommen mit den Weissagungen Jesaj. 43, 20. 44, 3. 58, 11.; Zach. 14, 8.; Joel 3, 23.; Ezech. 47, 1—12., Dank wissen. Es liegt uns wieder ein Collectivcitat vor, für dessen Wortlaut besonders die drei zuletzt genannten Stellen in Betracht kommen.

Was endlich Luk. 11, 49 f. betrifft, so mögen wir es lieber gar nicht sagen, welchen Eindruck uns die bleek'sche Vermuthung gemacht hat, die Stelle sey aus einer verlornen Schrift entlehnt, welche vielleicht die Weisheit Gottes hieß. Das wäre doch gewiß nur als letzte Auskunft der Verzweiflung erträglich. Auch darauf lassen wir uns gar nicht ein, bestimmen zu wollen, welcher von den beiden Evangelisten, Lukas oder Matthäus (23, 34.), uns den Ausspruch in seiner ursprünglichen Stellung, Veranlassung und Form bewahrt habe. Wir meinen nicht, daß es der Würde des Geistes, der in der Schrift waltet, einen Abbruch thue,

wenn wir manchmal eine Zusammenstellung von Aussprüchen, die vielleicht zu verschiedener Zeit gesprochen waren, aber lauter echte Herrenworte sind, zu einem Ganzen annehmen, z. B. Matth. 13. Wir halten aber in der Regel die auf solche Untersuchungen verwendete Mühe für unnütz und verloren, weil sich gar nicht absehen läßt, warum nicht derselbe Ausspruch in verschiedener Verbindung, gleichlautend oder mit sinnvollen Modificationen, könnte wiederholt seyn, besonders von einem Lehrer, in welchem zwar die Fülle des Geistes wohnt, der aber nicht darauf ausgeht, in immer neuen Erfindungen sich selber der athenischen Neugier zu zeigen, sondern der in rechter Hirtentreue die heilsame Wahrheit durch unermüdliches Wiedersagen strebt in die Herzen zu prägen. Darum nehmen wir einfach die beiden Fassungen, die uns von demselben Ausspruch überliefert sind, als beide gleich richtig und echt. Beidemal, nachdem Jesus die Verwandtschaft seiner Gegner mit ihren Vätern, den Prophetenmördern, aufgedeckt, bei Lukas, indem er ihnen vorhält, wie sie die Propheten nur als todte brauchen können, denen sie Gräber bauen, bei Matthäus, indem er sie beim Worte nimmt: ihr bekennt euch selber als ihre Kinder, machet denn ihr Maß voll! beidemal stellt er diesem Treiben den göttlichen Rath entgegen: bei Lukas, indem er ihn der göttlichen Weisheit zuschreibt, bei Matthäus, indem er unverhüllt in der ersten Person spricht: siehe, ich sende! In Betreff des Ausdrucks bei Lukas: die Weisheit Gottes sprach — könnten wir uns beruhigen, denselben mit Hofmann von der Eigenschaft Gottes zu verstehen, als ob es hieße: Gott in seiner Weisheit, ohne im Uebrigen Hofmann's Verkümmerung der Lehre von der חָכְמָה und dem λόγος gutzuheißen. Die Hauptschwierigkeit liegt nicht darin, sondern in dem Aorist εἶπεν; doch kann derselbe erklärt werden entweder als Kundmachung eines Beschlusses in Gottes Rath, so daß der Herr aus der Verborgenheit seines Umganges mit dem Vater heraus redete,

oder, und das ist wohl das Bessere, er stellt dem Verhalten des halsstarrigen Volkes von jeher den Rath Gottes von jeher im Aorist gegenüber, ähnlich, wie er Matth. 11, 19. sagt: die Weisheit ist noch immer gerechtfertigt worden, was in den Begriff des Pflegens übergeht. Olshausen hat mit Recht den Zusammenhang unserer Stelle mit dem Zusammenhange von 2 Chron. 24, 19. 20. verglichen. Die Weisheit Gottes offenbart sich in der Ordnung und Führung des Reiches von jeher. Wir glauben aber, daß der Herr nicht umsonst die auffallende Wendung gebraucht; die *σοφία* kann von der bloßen Eigenschaft Gottes verstanden werden, doch streift das Wort schon nahe an den Ausdruck des johanneischen Prologs, noch näher an die Bezeichnung der Weisheit als רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ, Spr. Sal. 8.; Offenb. Joh. 3, 14.; er verhüllt es noch unter dem schlichten Worte, wie er selbst nach seinem ewigen Wesen bei dem Beschlusse der Weisheit Gottes von jeher betheiligt sey; bei Matthäus dann redet er in offener Gottesherrlichkeit: siehe, ich sende! So wie so ist sein Wort größer als jedes נְאֻם יְהוָה; bei Lukas greift es in die Präexistenz zurück, bei Matthäus in die Postexistenz des Erhöhten hinüber; ein apokryphisches Citat anzunehmen, sind wir bei dem gewaltigen Ausspruch in keiner Weise berechtigt.

So wären wir denn bei dem Resultate angelangt, daß die wenigen angeblichen Citate aus Apokryphen, von einer Stelle abgesehen, die erst noch streitig ist, gar nicht beweisen, was sie sollen; sie wären aus solchen Apokryphen, die wir nicht kennen und haben, sind aber in der That mit viel größerer Wahrscheinlichkeit ganz anders zu erklären, während hingegen aus unsern Apokryphen, die wir kennen und haben, keine Stelle wirklich citirt ist; denn bloße Anspielungen, Reminiscenzen, bei denen nicht einmal, wie bei den Erwähnungen griechischer Dichter, eine Quelle namhaft gemacht ist, und möchten sie auch noch viel zahlreicher seyn, als Stier und Bleek annehmen, sind durchaus

nicht dasselbe, was ein Citat einer γραφή. [illegible] will Bleek dieß Resultat „als mehr zufällig" betrachtet wissen; wir schließen gewiß mit weit größerm Rechte: Das Citiren von apokryphischen Aussprüchen als Aussagen der γραφὴ ist eine unbewiesene und unzulässige Hypothese. Also, damit wir endlich zu Matth. 2. zurückkehren: die Analogie spricht durchaus gegen eine derartige Auskunft, wir sind vielmehr auf die kanonische Schrift hingewiesen.

Um nun aber für unsere Stelle Licht zu gewinnen, müssen wir vor Allem die Form des Namens Nazareth ins Auge fassen; derselbe kommt im alten Testamente, bei Josephus und im Talmud gar nicht vor, im Talmud nur der Einwohnername נָצְרִי. Schon dieser zeigt als Wurzelconsonanten das צ, ebenso der Name des Ortes, wie er in der syrischen Uebersetzung (Nazrath) und im Arabischen (Nazarah) lautet; das ist also wahrscheinlich die heimische Form des Namens: נְצָרַת, und wenn unsere Handschriften des neuen Testamentes abwechselnd Ναζαρέθ, -άθ, -έτ, -ά geben, so wird zwar sonst regelmäßig das צ mit σ (Σάρεξ) und das ז mit ζ (Ζαρά) wiedergegeben, dennoch kann das hier keine Anwendung finden; die Uebereinstimmung der semitischen Quellen schützt durchaus das צ. Dabei zeigt die Form des Einwohnernamens נָצְרִי, daß das ת (welches auch in der arabischen Form fehlt) nicht zur Wurzel gehört, daß der Name vielmehr ein particip. femin. ist (vielleicht die schützende — Burg?). Hitzig hat (in einem kleinen Aufsatze, den wir unten erwähnen werden) auf die Analogie von יְהוּדִי, תִּמְנִי, מִצְרִי, sogar שֹׁמְרִים hingewiesen.

Dadurch ist es uns bereits verwehrt, bei Ναζωραῖος in erster Linie oder gar ausschließlich, wie man wollte, an נָזִיר zu denken, das in der LXX. Ναζιραῖος (hier und da mit η, sogar α statt des ι) lautet; man hat dagegen schon wegen des Sinnes eingeworfen, Jesus habe ja nicht als Nasiräer gelebt, Matth. 11, 19.; aber so meinen es auch

41 *

im Wortlaut ein wenig an Ναζωραῖος anklingt, und auch dieß nicht so genau, daß wir nicht wünschen müßten, etwas, was sich näher anschlösse, zu finden. Denn mit Gieseler anzunehmen, daß im hubräischen Original des Matthäus נֵצֶר oder gar בֶּן נִצְּרִי gestanden habe, dazu können wir uns nicht entschließen; da wäre die Zurückführung auf Jesaj. 11. ohne Gelehrsamkeit handgreiflich gewesen, ebenso offenbar die Ungeschicklichkeit des Uebersetzers, der ja dann viel eher (wie Matth. 1, 23.) geschrieben hätte: Νέζερ, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον ἄνθος oder ῥάβδος.

Hitzig in Zeller's theol. Jahrbb. 1842. S. 410. hat einen andern Weg eingeschlagen; er verwirft völlig die Beziehung von Ναζωραῖος auf den Nezer Jesaj. 11. Ebenso habe weder Ναζωραῖος noch Nezer irgend etwas mit Nazareth zu thun. Der Einwohnername von Nazareth heiße, wie Markus immer schreibe, Ναζαρηνός, dagegen Ναζωραῖοι seien die נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל (Jesaj. 49, 6. K'ri, während K'tib נְצִירֵי hat); so hätten sich die Christen genannt, Apostelgesch. 24, 5., Ναζωραῖοι, נְצוּרִים, οἱ σωζόμενοι, da man ja überdieß die Christen zwar etwa Galiläer oder Anhänger des Nazareners, aber nicht selbst Nazarener nennen konnte. Dagegen haben wir 1) in sprachlicher Beziehung den Einwurf: das Pressen des α, die Behauptung, Ναζωραῖος könne nicht gleich נָצְרִי seyn, scheint uns übertrieben; bei der Uebertragung eines Namens aus einer Sprache in die andere sollte sich ein Vocal nicht verschieben können, besonders wo ein hebräisches Schwa auszufüllen war (vgl. חַלְפַּי, Κλωπᾶς)? Und daß nun vollends Lukas und Johannes (übrigens ganz nur wie auch Matthäus 26, 71.) Ναζωραῖος als Einwohnernamen sollten gebraucht haben, schon ganz ohne Bewußtseyn, daß es eigentlich nicht gleich Ναζαρηνός sey, das ist eine Behauptung, die wir ihrem Urheber überlassen, und die wohl allein schon hinreicht, die Hypothese zu widerlegen. Wenn die Evangelisten Ναζωραῖος als Einwohnernamen brau-

chen, so wird er es wohl auch gewesen seyn! Soviel könnten wir uns vielleicht gefallen lassen, daß zur Bildung und zum vorzüglich häufigen Gebrauche gerade dieser Form das Motiv etwa mitwirkte: wenn die Feinde höhnten (wie denn auch Apostelgesch. 24. die Feinde reden): sie sind Nazarener, so konnten Christen dem die Wendung geben: es sey, wir sind die נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל; das wäre ein ähnliches Wortspiel, wie dasjenige zwischen χριστιανοὶ und χρηστιανοί, das so oft bei den Apologeten wiederkehrt.

Wir haben aber noch mehr gegen Hitzig 2) den sachlichen Einwurf: daß die Christen nicht Nazarener, sondern nur Galiläer oder Anhänger des Nazareners konnten genannt werden, scheint uns eine völlig grundlose Behauptung zu seyn; wo nimmt es denn die vox publica, wenn sie bissige Spottnamen austheilt, so streng mit der Logik und mit den grammatischen Formen?

Will vollends Hitzig neben jener Auffassung von Jesaj. 49, 6. im Plural, wonach es von den Christen verstanden wurde, noch eine zweite herlaufen lassen, wonach man (den unpunctirten Text vorausgesetzt) das נצורי als Singularis verstanden hätte, parallel dem עבד (der Gerettete, um Israel wiederzubringen), so können wir das nur für völlige Willkür halten. Er meint, die Judenchristen, die überall in der Schrift nach Prädicaten des Messias spähten, hätten auch jenes נצורי auf den Messias bezogen und ihn den Geretteten genannt als ἀρχηγὸς der Geretteten (!) und diese so verstandene Stelle habe der Evangelist Matth. 2, 23. im Sinne. Aber abgesehen von dem gezwungenen und völlig unpassenden Sinne wird auch auf diese Weise ein Spähen nach Messiasbezeichnungen, ein halb träumendes Tappen nach Wortklängen, vorausgesetzt, von welchem sich auch die freieste Benutzung prophetischer Worte, wie sie bei den Aposteln, aber immer geistvoll und tiefsinnig, vorkommt, aufs allerbestimmteste unterscheidet. Hitzig wird auch wohl diese Herleitung für sich allein be-

halten; dennoch danken wir ihm für den Fingerzeig, der uns eine neue Bahn gewiesen hat.

Wir halten dafür, daß wir auf das Hebräische zurückgehen müssen, wozu wir ja bei Matthäus doppelt veranlaßt sind, thun es aber anders als Gieseler, indem wir als die Form, die dem Ναζωραῖος zum Grunde liegt, nicht נֵצֶר, sondern נֹצְרִי festhalten. Ferner beachten wir, worauf schon Hieronymus aufmerksam machte, daß es heißt διὰ τῶν προφητῶν, woraus hervorgeht, daß Matthäus nicht eine einzelne Stelle, sondern das allgemeine Messiasbild oder doch eine Aussage und Schilderung, die mehrfach wiederkehrt, im Sinne hat. Ferner zeigt uns die indirecte Einführung des Satzes mit ὅτι, daß es eigentlich nur der Name Ναζωραῖος, Nozri, kein formulirter Satz ist, welchen der Evangelist als Erfüllung der Weissagung hinstellt; und was endlich κληθήσεται betrifft, so kommt dasselbe häufig in emphatischer Bedeutung vor: er wird es nicht nur seyn, sondern auch dafür genannt und anerkannt werden, Luk. 1, 32. 35. 76.; Matth. 5, 9., ähnlich der prägnanten Bedeutung von שֵׁם oder ὄνομα. Also: damit erfüllt würde, was durch die Propheten gesagt ist, daß er werde als Nozri anerkannt seyn.

Nozri war als Schmähung gemeint; daß der Messias nicht in Bethlehem und nicht in Zion aufwuchs, war dem israelitischen Bewußtseyn ein Anstoß; aber, sagt Matthäus, auch daß sie ihn schmähten, erfüllte die Weissagung, auch daß sie ihn mit dem Namen Nozri schmähten, damit mußten sie wider Wissen und Willen seine Ehre verkündigen, was die Propheten von ihm geweissagt, erfüllen, ihn anerkennen für das, was er ist — was denn? Wer ihn schmähte נֹצְרִי, der sagte ihm damit: mein Retter, mein Beschützer, wie Jehova נֹצֵר heißt, Psalm 31, 24., wie zwar der Messias ausdrücklich an keiner Stelle mit dieser Participialform bezeichnet, aber doch überall διὰ τῶν προφητῶν als Retter und Beschützer Israels geschildert wird, wie auch

die durch den Messias Geretteten in der Jesajastelle נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל heißen.

Will man dann in Berücksichtigung des Plurals διὰ τῶν προφητῶν noch an weitere Anklänge denken, welche der als Schmähung gemeinte Name נצרי im Gläubigen wecken konnte, so weisen wir das Nezer, Zemach und weiter hinaus vielleicht auch das Nasir im oben erwähnten Sinne nicht ab; Hauptsache aber bleibt uns Nozri selber. Sinnvoll bliebe uns die Stelle, wenn man auch nur mit Hengstenberg auf Nezer und die Aussprüche verwandter Bedeutung in dem Nozri eine Anspielung fände; wir glauben aber, daß ihr noch völliger ihr Recht geschieht, wenn wir den Wortlaut von Nozri zum Ausgangspunct nehmen und die anderweitigen Anspielungen nur subsumirend mitverstehen.

Jedenfalls besorgen wir nicht mehr den Vorwurf, daß unsere Stelle den vorangegangenen falschen Auslegungen die Krone aufsetze; wir hoffen, sie trete uns ins Licht als die Krone der Reihe von geistvollen Nachweisungen erfüllter Weissagungen, ja, wenn der Ausdruck von einem Schriftwort darf gebraucht werden, als ein eigentlich geistreiches Wort des Evangelisten. Werfen wir noch einen Blick auf jene Reihe.

Das erste Weissagungswort ist dasjenige von der Jungfrau, die den Immanuel gebiert; wie nun auch in Jesaj. 7. die Beziehung des Zeichens auf Zeit und Lage des Ahas gefaßt werde, der prophetische Ausblick des Jesaja beschränkt sich jedenfalls nicht auf die einmalige Rettung aus der einmaligen politischen Noth; als der wahre Immanuel wird jedenfalls erst das Kind geboren, das mit demjenigen von Jesaj. 9. identisch ist, dessen göttliche Prädicate, wie diejenigen z. B. des 110. Psalms, lügenhaft überschwenglich wären, wenn sie nicht als wahrhaft überschwenglich in ihrem vollen Gewicht anerkannt würden. Also erst mit der Ge-

burt des Messias ist das Wort vom Immanuel völlig erfüllt.

Dieses Kind wird in Bethlehem geboren und darin die Erfüllung von Micha 5. erkannt, wobei der Evangelist auch wieder in der Freudigkeit der Erfüllungszeit den Ausspruch: du bist zu gering, um unter den Fürstenstädten zu seyn, in sein Gegentheil umkehrt: du bist wahrlich nicht die geringste! Ist es falsch, daß diese Erfüllung der Weissagung betont wird? Sollen wir an nichts Weiteres denken dürfen, als daß Micha das Hervorgehen des Messias aus der Familie David's weissage? Wenn Jesus nicht in Bethlehem geboren wäre, müßten und könnten wir uns allenfalls damit begnügen; wenn er aber wirklich dort geboren ist, wird es nicht (gleich dem Einzug auf dem Eselsfüllen Matth. 21.) um so viel bedeutsamer, wenn die Weissagung nicht nur im Allgemeinen, sondern ebenso genau und buchstäblich, als auch wiederum in tiefster Wahrheit ihre Erfüllung findet? Wir müssen uns die Meinung abgewöhnen, als sey unser Verständniß eines Gotteswortes desto wahrer, je abstracter und farbloser wir es fassen. Das Wort des Micha ist erfüllt: der Messias ist in der geringen, unscheinbaren Fürstenstadt geboren, als der zweite David, während doch seine Ausgänge von Ewigkeit her sind.

Daß das Wort Hosea 11. im Urtext auf den typischen collectiven Sohn Gottes, auf Israel, den Erstgebornen Gottes, geht, wußte Matthäus unstreitig ebenso gut als unsere Wohlweisheit. Auch wäre es gewiß ihm so wenig als sonst einem Juden, deren Keiner die Stelle messianisch verstanden, in den Sinn gekommen, sie auf Jesum anzuwenden, wenn ihn keine Thatsache veranlaßte, oder gar aus derselben den Mythus der Flucht nach Aegypten herauszuspinnen; vielmehr nur, weil Jesus wirklich nach Aegypten mußte geflüchtet werden, frappirte ihn der Parallelismus: also auch dieser, der wahre Sohn Gottes, wie seiner Zeit der typische collective, mußte im Heidenland seine Zuflucht,

aber auch sein Elend (ellend) finden! umgekehrt, wie Moses aus Aegypten fliehen mußte und erst wieder zurückkehren durfte, als diejenigen todt waren, die seine Seele suchten (vergl. Matth. 2, 20.). Und nicht die Ausführung des typischen collectiven Sohnes war die volle, wahre, ewige Erlösung, erst der wahre Sohn, der aus Aegypten gerufen wurde, hat dieselbe vollbracht. Freilich keine logische Schlußfolgerung, aber ein rechter Accord von sinnvollen Anklängen.

Das Wort des Jeremia (31.) von dem Wehklagen der Stammmutter um ihre Kinder geht ursprünglich auf den Jammer der Wegführung ins Exil bei ihrem Grabe vorbei; warum soll der Evangelist nicht auch in der Anwendung auf den Kindermord dasselbe wiederholen? Liegt darin nicht der Ursache genug für die Stammmutter (die auf dem Wege nach Bethlehem begraben ist), sich im Grabe umzukehren und untröstlich zu klagen über diese schrecklichste Verwüstung? Oder wäre diese etwa zu geringfügig? Wir räumen ein, daß der Kinder nur wenige waren; in einer Gemeinde von wenigstens 1600 Seelen werden aufs allerhöchste vierzig Knäblein vom neugebornen bis zum zweijährigen mit einander am Leben seyn, also in einer Gemeinde von 400 Seelen höchstens zehn. Darum konnte derselben Ermordung einem Josephus wohl verborgen bleiben, um so mehr, da die Ursache der Grausamkeit gewiß nicht öffentlich verkündigt wurde, wenn nicht überdieß der Schmeichler, der im Stande war, die Hoffnung Israels dem Vespasian zum Gefallen abzuleugnen, auch manches Messianische, das er wohl wußte, vertuschen konnte. Das göttliche Wort aber rechnet in solchen Dingen nicht nach den Zahlen. Wären auch nur zehn Kinder umgebracht worden, darin lag für die Stammmutter eine noch viel gerechtere Ursache des Jammers, als selbst im Exil ihrer Kinder; der Schmerz mußte noch weit intensiver, schneidender seyn; denn viel schrecklicher und trostloser war die Zerrüttung des Volkes Got-

tes, wenn nicht der fremde König es in die Verbannung schleppte, wenn derjenige, der für den König Israels galt, gegen die schuldlosen Kinder seines Volkes also wüthete, und zwar, weil er den wahren König Israels vertilgen wollte.

Wenn nun aber dieser wahre König Israels, geflüchtet, behütet, zurückgeführt, in dem verachteten Winkel des verachteten Galiläa aufwuchs und Nozri der stehende Schmähname für ihn wurde, so sagt der Evangelist: auch das ist göttliche Leitung, Erfüllung der Weissagung; auch wer ihn Nozri schmäht, der erkennt ihn an, ohne daß er's will, in seiner Herrlichkeit; auch in der Schmähung des Feindes ist sein Ruhm verborgen, denn er nennt ihn Nozri, mein Retter, mein Beschützer, und erinnert daran, daß er der rechte sprossende Nezer, das Schoß aus dem verstümmelten Wurzelstock ist und zugleich der von den Sündern abgesonderte Nasir, der rechte geistliche Simson, der wahre Joseph, der sich seiner Brüder erbarmt, der Fürst unter seinen Brüdern.

נִצְרִי בְּצָרֵנוּ:

Nachtrag.

Erst nachdem diese Abhandlung schon längere Zeit zum Druck abgesendet war, ist mir die denselben Gegenstand betreffende von Zuschlag (in der Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche von Rudelbach und Guericke. 1854. 3. S. 417 ff.) zu Gesicht gekommen. Es ist mir eine erfreuliche Bestätigung, auf richtiger Spur zu seyn, daß wir, unabhängig von einander, die Form נִצְרִי zum Angelpunct der Auslegung gemacht haben. Nicht so überzeugend scheint mir hingegen der Beweis ausgefallen zu seyn, daß gerade die specielle Stelle 2. Mos. 34, 6. 7. dem Citat zum Grunde liege und des Matthäus *Ναζωραῖος κληθήσεται* das hebräische נֹצֵר -- יִקָּרֵא wiedergebe. Auch das kann

ich in des Matthäus Worten nicht wiederfinden, daß die Benennung *Ναζωραῖος*, נִצְרִי, von Jesus selbst ausgegangen sey (S. 421.), der damit in doppelsinniger Weise die Bezeichnung des unerschaffenen Bundesengels auf sich angewendet, aber, wie überhaupt seine messianische Würde, so diesen besondern Zug derselben unter dem gleichlautenden Ortsnamen verhüllt habe (S. 438). Ob ferner die Endung i in נִצְרִי sich wirklich anders denn als Suffixum, ob sie sich als emphatische Form erklären lasse, welche die fortdauernde und zur Gewohnheit gewordene Thätigkeit bezeichne (S. 430), das scheint mir wenigstens durch die angeführten Beispiele noch nicht erhärtet zu seyn, weil diese sämmtlich unter die Kategorie des frei gebrauchten status constructus mit dem Bindevocal fallen. Daß נֹצֵר im Sinne von Bundes- oder Schutzengel schon bei den Juden üblich geworden, wenn es auch später aus Feindschaft gegen das Christenthum wieder abkam, davon will der Verfasser eine Spur unter Anderm in dem groß geschriebenen נ der erwähnten Exodusstelle finden. Gleichwohl eignen wir uns im Blick auf das *διὰ τῶν προφητῶν* lieber die Hinweisung auf eine Reihe von Stellen an, worin Jehova oder der Bundesengel als der Beschützer und Retter genannt wird: 2 Mos. 3, 8. 23, 20.; Ps. 31, 24.; Spr. Sal. 24, 12.; Jesaj. 27, 3. (S. 440). Schön ist das Wort über die Eigenthümlichkeit göttlicher Weissagung (S. 438), daß sie erst vollständig und klar verstanden werde nach ihrer Erfüllung und reichlicher in Erfüllung gehe, als der Buchstabe zu versprechen schien. — Auch die Auslegung der Stelle Jak. 4, 5. 6. von Grimm in dieser Zeitschrift (1854. 4.) ist mir erst längere Zeit nach Absendung meines Aufsatzes zu Gesichte gekommen. Er bezeichnet die Auslegung, der ich mich angeschlossen, als im höchsten Grade unnatürlich und gezwungen (S. 945). Wenn er aber selber bemerkt (S. 935), „daß der Ausleger die Härte, Gezwungenheit und Unstatthaftigkeit der von ihm verworfenen Auslegungen

zwar leicht und augenblicklich durchschaue, aber doch schwerlich die eigene Ansicht mit derjenigen Freude und Siegesgewißheit vertreten dürfte, welche sonst stets die Begleiterin einer festen Ueberzeugung sey"; wenn er ferner äußert (S. 948), die Stelle hätte aufgehört, eine crux interpretum zu seyn, wenn keinerlei Mangel am rechten Ausdruck von Seiten des Schriftstellers vorhanden wäre: so möchte ich fragen, ob ich mich nicht dieser Argumente gegen ihn selber zu Gunsten meiner Auslegung bedienen dürfe. Wie er den Zusammenhang der ganzen Stelle entwickelt (S. 950), das ist gewiß nicht verwerflich, ob er wohl gleich dem Nebengedanken des Neides ein größeres Gewicht beilegen muß, als er bei Jakobus hat. Der Hauptgegensatz zwischen der Welt und Gott tritt bei unserer Auffassung schärfer hervor, und ihm entspricht der Gegensatz zwischen Gottes Eifersucht und Gnade und zwischen den Hoffärtigen und den Demüthigen. Daß diese Kette von Gegensätzen recht ins Licht tritt, möchte der Hauptvorzug unserer Auslegung seyn; was gegen dieselbe Bedenken erregt, nämlich das Abrupte der angenommenen Selbstunterbrechung und besonders der Gebrauch von φθόνος anstatt ζῆλος, das möchte ich eben als den Mangel, wenn man will, oder als die Dunkelheit des Ausdrucks bezeichnen, die unsere Stelle zur crux interpretum macht; ζῆλος ist übrigens gleichfalls ein Wort, das überwiegend im schlimmen Sinne gebräuchlich ist; kann es von Gott im Sinne der rechten, heiligen Eifersucht gebraucht werden, warum nicht auch einmal in einer Stelle, die jedenfalls etwas paradox lautet, das verwandte φθόνος? Gott will nicht, daß die Welt euch habe; er gönnt euch der Welt nicht! Ist es nicht endlich ein wirklicher Vorzug dieser Auslegung, daß sie uns jeder Verlegenheitsvermuthung in Betreff des vermeinten Citats, auch der von Grimm wieder beliebten, überhebt? —

Recensionen.

1.

Die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands, die altprotestantische Union und die gegenwärtige confessionelle Lage und Aufgabe des deutschen Protestantismus, dargestellt von D. Heinrich Heppe. Marburg (Elwert) 1854. XIX. 425 S.

Diese Schrift des Herrn D. Heppe ist eigentlich nur eine Gelegenheitsschrift, in welcher der Herr Verf. theils Behauptungen, welche er in einem andern größern Werke aufgestellt hat, rechtfertigen, theils aus seinen historischen Ueberzeugungen heraus über Fragen der Gegenwart seine Stimme abgeben will. In beiden Büchern, dem Hauptwerke sowohl, als dieser Gelegenheitsschrift, liegen in sich zusammenhängende, interessante und zum Theil neue Ergebnisse geschichtlicher Forschung vor, welche eine ausführliche Anzeige und Besprechung fordern. Der Herr Verf. unternimmt es nämlich, eine traditionell gewordene Geschichtsansicht über die Urgeschichte des deutschen Protestantismus anzugreifen und eine andere an deren Stelle zu setzen. Was er in dieser Absicht in diesem kleinern Buch beibringt, will ich versuchen, hier darzustellen und zu beurtheilen, eine Relation über das größere Werk einem spätern Aufsatze vorbehaltend.

Die traditionelle Anschauung von der Geschichte des deutschen Protestantismus mag etwa folgende seyn: Der deutsche Protestantismus ist ursprünglich nicht bloß durch die That Martin Luther's zur Geltung gekommen, sondern

auch von der doctrinalen Auctorität Luther's in seiner dogmatischen Entwicklung getragen und beherrscht gewesen. Von diesem ursprünglichen reformatorischen Lehrinhalt ist das Dogma der lutherischen Symbole, wie es am bestimmtesten in der Concordienformel sich ausgeprägt hat, die folgerichtige dogmatische Entwicklung. Philipp Melanchthon, in der Hauptsache mit Luther einig, hatte einige von Luther's Ansicht abweichende Privatansichten, welche er, so lange Luther lebte, unter dessen Auctorität niederhielt, mit welcher aber er und noch bestimmter nach seinem Tode seine Anhänger, die Philippisten, gegen die allgemein geltende lutherische Lehre sectirerisch hervortraten. Um diese ihre besondern Meinungen gegen die recipirte lutherische Lehre durchzusetzen, ließen sich die Philippisten mit den nichtdeutschen, romanischen Protestanten, den Calvinisten, zu denen schon vorher die Pfalz vom deutschen, lutherischen Protestantismus abgefallen war, in geheime, verrätherische Verbindungen ein, deren Ziel war, Kursachsen, das Stammland des deutschen Protestantismus, von dem geschichtlichen Lehrzusammenhang mit der lutherischen Reformation loszureißen und es dem ausländischen Calvinismus, der die wahre Gegenwart Christi im Abendmahl leugnete, in die Arme zu führen. Dieses frevelhafte Unternehmen der sächsischen Philippisten wurde aber noch zu rechter Zeit entdeckt; der geschichtliche Lehrzusammenhang der sächsischen Kirchen mit der ursprünglichen lutherischen Reformation und ihrer Tradition wurde gerettet, die Philippisten in Sachsen mit Recht bestraft und verjagt; und die Rheinpfalz war vorerst das einzige deutsche Land, welches, vom geschichtlichen Zusammenhang mit der Tradition des deutschen Protestantismus und von dem ursprünglichen deutsch-reformatorischen Dogma losgerissen, durch die Gewaltthat Friedrich's III. dem ausländischen Calvinismus zugeführt war und blieb.

Gegen diese traditionelle Geschichtsanschauung sind allerdings schon sehr bedeutende Einwürfe hervorgetreten, und

ganz neu ist die Bekämpfung derselben, wie sie Herr Heppe unternimmt, nicht. Was namentlich die geschichtliche Stellung der reformirten Kirche der Pfalz betrifft, so haben — um nur das Nächstliegende zu nennen — Herr Lic. Seisen in seiner Geschichte der Reformation zu Heidelberg und Herr Lic. Göbel in seiner Geschichte des christlichen Lebens in der rheinischen Kirche unwiderleglich gezeigt, daß diese Kirche nicht calvinisch, sondern wesentlich deutsch-protestantisch sey und in geschichtlichem Zusammenhang mit der deutschen Reformation stehe. Allein mit solcher Schärfe und Energie und, was mehr ist, mit solch reicher archivalischer Begründung ist jene Geschichtsansicht wohl noch nicht bekämpft und so zusammenhängend und in sich geschlossen ist ihr noch nicht eine andere entgegengestellt worden, als in den unter sich zusammenhängenden Heppe'schen Büchern. Darin liegt die große Bedeutung dieser Bücher.

Die geschichtliche Ansicht, welche Herr Heppe jener traditionellen entgegenstellt, ist ungefähr folgende: Der deutsche Protestantismus war ursprünglich durch und durch in ganz Deutschland getragen von der Lehrauctorität Philipp Melanchthon's. Wie Luther der Held, so war M. Philippus der Lehrer, der Dogmatiker der deutsch-protestantischen Kirche. Bis über den augsburgischen Religionsfrieden hinaus war die philippistische Lehre im ganzen protestantischen Deutschland die herrschende, gesetzlich angenommene, durch den Religionsfrieden garantirte, so jedoch, daß einigen Privatansichten Luther's in der Kirche Raum gelassen wurde. Erst nach Luther's Tode und dem leipziger Interim begann zuerst in Magdeburg, dann in Jena und überhaupt im herzoglichen Sachsen eine zuerst kleine, von Flacius Illyricus geführte Partei, mit vollem Bewußtseyn dem melanchthonischen Bekenntniß in der deutsch-protestantischen Kirche entgegenzutreten. Diese Partei erhob die lutherischen Lehreigenthümlichkeiten in ihrem Gegensatz gegen

die geltende melanchthonische Lehre zu Haupt- und Centralpuncten des evangelischen Glaubens, brachte, zur großen Freude und mit Unterstützung der römisch-katholischen, zuerst Streit und Uneinigkeit in das protestantische Lager und riß am Ende den größten Theil der deutsch-protestantischen Kirche von allem geschichtlichen Zusammenhang mit ihrer ersten großen Zeit, zur Verleugnung ihres ursprünglichen dogmatischen Charakters, zur Verwerfung Melanchthon's hin. Um dieser Neuerung seine Lande zu entziehen und den ursprünglichen deutschen Protestantismus zu retten, hat Friedrich III. von der Pfalz die Kirche seines Landes mit den Formen des calvinischen Cultus umgeben, unter welchen damals allein der melanchthonische, ursprünglich deutsch-protestantische Lehrinhalt sicher ruhen konnte, und es ist die deutsch-reformirte Kirche wesentlich verschieden von der calvinisch-romanischen, die einzige Trümmer des ursprünglich deutschen Protestantismus, während die ganze lutherische Kirche von der ursprünglichen Geschichte der Reformation abgefallen ist. Die Philippisten in Sachsen haben gegen diesen hereinbrechenden Abfall die hergebrachte Lehre schützen wollen und sind gefallen als Märtyrer für die wahre alte Lehre des deutschen Protestantismus gegen den übermächtig gewordenen Flacianismus. Dieß ungefähr die Grundanschauung über die Geschichte des Protestantismus, welche Herr D. Heppe in seinen Büchern begründen und durchführen will.

Wir sehen, Herr Heppe will die bisher in Deutschland recipirte und geglaubte, auf den meisten Kathedern docirte Geschichte gerade umkehren. Was bisher als Abfall von der geschichtlichen Continuität des deutschen Protestantismus betrachtet wurde, das ist ihm gerade die Conservation dieser Continuität, und was bisher als die natürliche und consequente Fortbildung der ursprünglichen Grundgedanken der von Luther geführten Bewegung galt, das ist ihm Abfall oder, wie er sich scharf ausdrückt, eine Defor-

mation des Protestantismus zum Ubiquitismus. Die alte Heldengeschichte der deutschen Reformation, die Erinnerungen von Wittenberg, von Worms, von der Wartburg und von Augsburg, sie gehören nach Herrn Heppe nicht der lutherischen Kirche, sie gehören wesentlich der deutsch-reformirten Kirche, welche die einzige volle und reine Fortsetzung dessen ist, was dort begonnen wurde. Der lutherischen Kirche, so weit sie sich gegen die deutsch-reformirte abschließen und jeder Union sich entziehen will, gehören von historischen Erinnerungen nur der fanatische Eifer des Flacius und Heßhusen und die sehr wenig heldenmäßigen Machinationen einer überall den Frieden störenden und den Protestantismus zerklüftenden und lähmenden Partei. Das sind starke Behauptungen, die gerechtfertigt und bewiesen werden müssen, und die einem Buche nur dann eine Bedeutung geben können, wenn sie auf solider Grundlage von Belegen ruhen, ihm dann aber auch eine sehr große Bedeutung sichern.

In seinem größern Werke geht Herr Heppe von der Behauptung aus, daß der Protestantismus, welcher im Jahre 1555 durch den augsburger Religionsfrieden Berechtigung im deutschen Reich erhalten habe, seinem dogmatischen Lehrgehalte nach nicht das gegen Melanchthon sich abschließende Lutherthum, sondern wesentlich melanchthonische Lehre gewesen sey. Diesen allerdings paradoxen Satz zu beweisen, ist die eigentliche Aufgabe der Schrift, die hier angezeigt werden soll. Ehe wir aber auf den Inhalt derselben eingehen, wird zuerst der Standpunct des Herrn Heppe im religiösen Denken überhaupt zu bezeichnen und insbesondere festzustellen seyn, wie er denn die Einheit und die Gegensätze des Philippismus und des Lutherthums auffaßt, deren Kampf auf einer gemeinsamen Grundlage doch das eigentliche Thema aller seiner Schriften ist.

Der Standpunct des Herrn Heppe läßt sich vielleicht

bezeichnen als der der positiven Union. Er will aufs bestimmteste die Union, aber er will sie nicht in ungeschichtlicher Weise, welche mit den dogmatischen Grundgedanken der Reformation bricht, sondern er will sie in geschichtlicher Weise, welche gerade den ursprünglichen Lehrinhalt des Protestantismus für die geeignetste Grundlage der Vereinigung hält. Er will sie nicht in indifferentistischer Weise, welche den Lehrinhalt als gleichgültig betrachtet, sondern so, daß ein sehr bestimmter Lehrgehalt den innersten Zusammenhalt derselben bilden soll. Als die Gegner, denen er mit seiner Geschichte entgegentreten will, bezeichnet er „heidnischen Humanismus, sectirerischen Orthodoxismus und antievangelischen Romanismus". Es tritt hier gegen die exclusiv-lutherische Richtung ein Mann auf, der auf dem Boden der reformatorischen Bekenntnisse steht, der von positiv evangelischer Gesinnung aus jene der Fälschung der Geschichte zeiht und ihr Exclusives nicht durch allgemeinen, das Christenthum ignorirenden Humanismus, sondern durch bestimmt evangelische Glaubensgewißheit und Zuversicht überwinden möchte. „Es treten in dieser Zeit mächtige Gewalten hervor, welche sich die Zertrümmerung der Union zur ausschließlichen Aufgabe machen, und die mit einer Anmaßung und Hoffart, über welche der Geist der verklärten Heiligen jammert, nur ein System menschlicher Gedanken als die wahre Jakobsleiter aufrichten wollen. Aber der Wagen Israels, der seine rechten Bahnen wieder findet, geht über sie alle siegreich dahin, und keine Gewalt der Erde wird seinen Siegeslauf hemmen können. Es wird nicht lange mehr dauern, dann hat der Protestantismus seine Geschichte und sich selbst wiedergefunden. Dann wird der Protestantismus wieder mit fröhlichem, hellem Angesicht in das herrliche Licht hineinschauen, das die Väter einst aufgerichtet. Und das reinigende Feuer des evangelisch-reformatorischen Geistes wird dann erkennen lassen, was wahrhaft reformatorisches Bekenntniß und Leben ist und was ihm entgegensteht, und

wenn die Spreu von dem Weizen geschieden ist; dann wird die Union vollendet seyn."

Wie sich bei Herrn Heppe eigentlich der große Gegensatz stellt, dessen Kampf der Hauptgegenstand seiner verschiedenen Schriften ist, ist schwerer recht deutlich darzustellen und noch schwerer gründlich zu beurtheilen. Wir müssen hier um die Erlaubniß bitten, über die Grenzen der Schrift hinauszugehen, die wir hier anzeigen, und die Züge zu dem Bilde, das sich Herr Heppe von Lutherthum und Philippismus entworfen hat, aus allen seinen Schriften zusammenzusuchen. Der Protestantismus erhebt sich gegen einen historisch bestehenden Zustand der Kirche; der evangelische Protestantismus erhebt diesen Widerspruch gegen den bestehenden Kirchenzustand nicht in einem allgemein humanistischen Interesse, sondern im Interesse des historisch gegebenen Evangeliums, und muß sich daher über die Identität seines positiven Gehaltes mit dem Evangelium ausweisen. Er kann radical seyn, indem er gegen die Berechtigung der Kirche überhaupt, irgendwie Heilsbedingung zu seyn, auftritt, oder conservativ, indem er nur gegen gewisse Seiten und Momente in dem geschichtlichen Zustand der Kirche sich erhebt. Der gegebene Zustand der Kirche, gegen welchen der evangelische Protestantismus sich erhob, ist der römische Katholicismus. In diesem hat der Einzelne Heil nur in absoluter Dependenz von der Kirche. Diese kann ihre Berechtigung, Alle zu beherrschen, nur behaupten, wenn sie sich die Befähigung beilegt, durch die von ihr ausgeübte Herrschaft Allen das Heil wirklich mitzutheilen. Deßwegen hat der römische Katholicismus eine Hierarchie nöthig, d. h. eine repräsentative Kirche, welche als der wahre Mittler zwischen Gott und den Menschen die mittlerische Thätigkeit Christi ganz allein als ihr Eigenthum in Anspruch nimmt und deßwegen in ihrer Realität vernichtet. Ebenso will diese repräsentative Kirche das Heilsleben der Einzelnen ganz von sich aus wirken, die wirkliche, volle Gemein-

schaft der Gläubigen nur in sich haben, und vernichtet deßwegen beides in den Laien, die zu ihr nicht gehören, sondern bloß von ihr geleitet werden. An diese repräsentative Kirche sich gehorsam anhängen, das heißt, dem römischen Katholicismus glauben; in diesem Glauben ist nothwendig inbegriffen eine Ertödtung des eigenen persönlichen Gewissenslebens und die wesentliche Unsicherheit des Gnadenstandes für den Einzelnen. Gegen diese Gestalt, welche die Kirche im römischen Katholicismus angenommen hat, zu reagiren, ist das Wesen des historischen Protestantismus. Daß er dagegen so reagirte, daß dem Individuum ein persönlicher Verkehr mit dem persönlichen Heilsgrunde, Christo, geöffnet, und dadurch das eigene persönliche Gewissen gerettet, und die Gewißheit des Heils gesichert wurde, darin bewies der historische Protestantismus seinen evangelischen Charakter. Von hier an aber spaltet er sich in den radicalen Protestantismus, welcher die Heilsgewinnung ohne irgend welche geschichtliche Vermittelung einer Kirche unmittelbar auf den absoluten, ewigen und unveränderlichen Willen Gottes zurückführt, und in den conservativen, welcher die geschichtliche Vermittelung der Kirche anerkennt, aber die gewordene Kirche nach den Forderungen des unmittelbaren Herzensverkehrs mit Christo, des eigenen Gewissenslebens und der persönlichen Heilsgewißheit normirt. Im Allgemeinen ist der radicale Protestantismus der romanische und slavische, der conservative der deutsche. Der radicale Protestantismus hat sich am consequentesten und mit der größten wissenschaftlichen Durchbildung ausgeprägt in Johannes Calvinus, bei welchem der absolute Rathschluß Gottes Einiger zur Seligkeit, so daß Andere, die dieser Rathschluß nicht umfaßt, der Verdammniß überlassen bleiben, und der entschiedenste Determinismus nicht ein angehängtes Dogma, sondern Fundament und Nervengewebe der ganzen Doctrin ist. Allein diese reine und consequente Darstellung Calvin's finden wir fast in keinem reformirten Symbol aus-

gesprochen, zum deutlichen Beweis, daß der Calvinismus in seinem Protest gegen jede historische Kirche, in seinem Zurückgehen auf den rein absoluten Rathschluß Gottes und in seinem trostlosen Gottesbegriff die Fähigkeit, praktisch zu werden und eine eigene Glaubensgemeinschaft zu sammeln und zu pflegen, nicht besitzt.

Aber auch der deutsche Protestantismus hat sein eigentliches Interesse, „die Autonomie des Glaubens, die Heilssicherheit und Heilsgewißheit des Gläubigen, die Freiheit und Herrlichkeit des Christenmenschen", bei seinem ersten Erwachen in keiner andern Form zu vertreten und zu entfalten gewußt, als in der radicalen des Prädestinatianismus und des Determinismus. Nach den ersten Aeußerungen Luther's und Melanchthon's hat „der Gläubige darum einen sichern Heilsbesitz und kann sich darum seines Heiles in fester Zuversicht freuen, weil der Glaube und das Heilsbewußtseyn im Gläubigen, wie überhaupt Alles im Menschen, unmittelbar von Gott prädestinirt und bewirkt ist, und weil alles Thun des Menschen als ein Thun des lebendigen Gottes in ihm betrachtet werden muß." Allein dieser Prädestinatianismus und Determinismus war nur die erste „Nothhütte, nicht der eigentliche Grundgedanke des deutschen Protestantismus, und mußte daher, sobald derselbe zum wirklichen Bewußtseyn gekommen war, nothwendig beseitigt werden. Der deutsche Protestantismus, dem das radicale, alle Geschichtlichkeit kirchlichen Lebens und alle Tradition geistlicher Gaben in der Kirche aufhebende Verfahren des Calvinismus widerstrebte, mußte sich nothwendig dazu gedrängt fühlen, die Wirksamkeit der Gnade in einer solchen Weise aufzufassen, daß neben ihr oder vielmehr in ihr dem historischen Gesammtleben der Kirche eine gewisse erziehende Bedeutung für das individuelle Heilsleben verblieb." Deßwegen wies der deutsche Protestantismus den Glauben, aus welchem allein die Rechtfertigung des Sünders vor Gott kommt, nicht an das geheimnißvolle

Erwählungsdecret Gottes, sondern an die geschichtlichen Heilsthatsachen des Evangeliums; die Schrift ist ihm die normirende Auctorität, welche er zur Normirung der bestehenden Kirche braucht, die er ja nicht aufheben will. Deßwegen will er nichts als die Freilassung der Rechtfertigung aus dem Glauben allein auf Grund der alten ökumenischen Symbole und die Normirung der Tradition nach der Schrift; darum sind ihm jene uralten ökumenischen Glaubensbekenntnisse ausschließlich Symbole, seine eigenen Bekenntnisse nur Confessionen.

Innerhalb dieses deutschen Protestantismus unterscheiden sich nun wieder die lutherische und die melanchthonische Lehreigenthümlichkeit. Diese Unterscheidung entwickelt sich am sichtbarsten am Dogma vom heil. Abendmahl, hat aber ihre tiefer liegenden Gründe und kommt deßwegen auch in andern Dogmen zum Vorschein. So lange die deutsche Reformation nur den festgehaltenen Begriff der Kirche reinigte, kam eine Fassung des Abendmahlsdogma's heraus, unter welche auch der römische Katholicismus seine Lehre begreifen konnte: „wo das Sacrament stiftungsmäßig verwaltet wird, ist es stets der stiftungsmäßige Träger der supranaturalen Gnadengabe und vermittelt durch die sichtbaren Species wesentlich auch die unsichtbare Spendung.“ Das ist die Fassung der augsburgischen Confession, welche von dem römischen Refutator vollkommen gebilligt wurde. Wurde aber das protestantische Princip der persönlichen Heilsaneignung als des Zweckes aller göttlichen Heilsthat hervorgehoben, so modificirte sich jene Fassung dahin: „wo das Sacrament stiftungsmäßig verwaltet und empfangen wird, ist es stets der stiftungsmäßige Träger der verheißenen Gnadengüter und vermittelt dem Communicanten im Acte der Nießung mit der sichtbaren Species auch die unsichtbare Gnadenspendung.“ Das ist der Sinn des lutherischen „in, cum et sub“, und diese specifisch lutherische Doctrin ist in den schmalkaldischen Artikeln und

der Concordienformel vorgetragen. Noch weiter aber mußte erwogen werden, daß der Zweck Gottes nicht der seyn könne, daß die Gnadengabe überhaupt genossen werde, sondern daß sie zum Heil genossen werde, und daß sie Gnadengabe eben nur ist, wenn sie zum Heil des Empfängers empfangen wird. Daraus entsteht die noch bestimmtere Formel: „wo das Sacrament stiftungsmäßig verwaltet und stiftungsmäßig, d. h. gläubig, empfangen wird, ist es stets der Träger, d. h. die sichtbare Versiegelung, der verheißenen Gnadengüter." Dieß ist die Lehre Melanchthon's, wie sie in der sogenannten veränderten augsburgischen Confession ausgesprochen ist; die Gnadengabe wird mit, aber nicht in und unter den Elementen und nur den Gläubigen gespendet. — Neben und in Folge dieser verschiedenen Lehre vom heil. Abendmahl traten noch andere Verschiedenheiten zwischen Luther und Melanchthon hervor. Luther protestirte gegen die römische Identificirung Christi mit der Kirche; indem er aber die Kirche von Christo unterschied, mußte er doch eine Abhängigkeit und nach irgend einer Seite hin ein lebendiges Seyn Christi in der Kirche behaupten. Deßwegen schied er die ideelle Kirche, welche mit Christo Eins ist, von der empirischen und erkannte da die wahre Kirche, wo sich schriftmäßige Verkündigung des Wortes und reine Verwaltung der Sacramente fand. Er hatte seinen ursprünglichen Prädestinatianismus durchbrochen, um für die Wirksamkeit der Kirche Raum zu gewinnen und eine Kirche herzustellen, welche in ihren äußern Institutionen das Heil objectiv und wesentlich umschließe. Die absolute Unfreiheit des Willens, das Verhalten des Menschen in der Bekehrung wie eine Sache, behauptete er nach wie vor. Dagegen stand es bei Melanchthon fest, daß die Offenbarung ausschließlich den Zweck habe, in jeder heilsbedürftigen Persönlichkeit auf persönliche Weise mittelst freier Aneignung das in Christo gegebene Heil zu vermitteln. Er durchbrach die erste prädestinatianische Hülle der protestantischen Dog-

matik, um neben und in der göttlichen Wirksamkeit die Freiheit des Menschen zur Anerkennung zu bringen. Das Heilsverhältniß ist ihm ein wesentlich persönliches, ein Verhältniß von Person zu Person, daher bei ihm der Begriff der freien Persönlichkeit sein Recht findet. Deßwegen verhalten sich auch in der Bekehrung die Menschen als Personen, die das ohne all ihr Verdienst, aus reiner Gnade ihnen dargebotene Heil annehmen können. Ihm gehört zum Begriff der Kirche außer der Verkündigung des Wortes und der Spendung der Sacramente auch noch dieses wirkliche Ergreifen des Heils, und die Kirche ist ihm die Versammlung derer, welche das Evangelium Christi annehmen und die Sacramente richtig gebrauchen.

In der Lehre von der gottmenschlichen Person Christi dachte Luther die beiden Naturen zuerst für sich und nahm nur in der persönlichen Union eine wechselsweise Beziehung der beiden Naturen an, so daß er Sätze bildete, deren Subject nicht die ganze Person Christi, sondern eine der beiden Naturen ist, wie: die Menschheit Christi ist allgegenwärtig, Gott schläft oder stirbt; wogegen Melanchthon den Begriff der einen Person Christi voranstellt, nicht die Coexistenz der beiden Naturen. Der Sohn Gottes weiß sich als die Einheit des persönlich gewordenen Heilswillens Gottes mit seiner menschlichen Erscheinung, und das ist die Idee seiner Gottmenschlichkeit. — Im heil. Abendmahle war es Luther darum zu thun, die Hingabe der Gnadengüter an die Materie der Elemente und erst in und unter diesen an die Genießenden zu behaupten; deßwegen verband sich ihm der fleischliche Leib Christi einheitlich mit dem gesegneten Brote und wurde mit dem Munde des Leibes von Gläubigen wie von Ungläubigen genossen, wodurch nicht bloß das Wachsthum des geistlichen Lebens, sondern auch die Verklärung des menschlichen Leibes und die Zubereitung desselben zur Auferstehung bewirkt wird. Um dieses Eingeschlossenseyn des fleischlichen Leibes Christi in das Brot zu

erklären; mußte noch eine Allgegenwart des Leibes Christi gelehrt werden, so daß eine Nießung des allgegenwärtigen Leibes Christi in jedem Essen, aber eine Nießung zum Heil nur im Sacrament stattfinden konnte. Endlich mußte als letzte Consequenz von dem Allem ein specifischer Unterschied zwischen dem Heilsgenuß im Worte und dem im Sacramente statuirt werden. Dagegen war es Melanchthon um die fleischlich-substantielle Präsenz des Leibes nicht, wohl aber um die substantielle Präsenz der Heilspersönlichkeit Jesu Christi zu thun. Dieses Gnadengut wurde ihm mit, d. h. gleichzeitig mit den Elementen gespendet; aber die Präsenz Christi in der Institution und Handlung, die ihm überaus wichtig war, zu basiren auf ein materielles Eingeschlossenseyn in den Elementen, konnte ihm nicht einfallen. Die Frage nach der den Ungläubigen zu Theil werdenden Gnadenspendung mußte er deswegen zurückweisen; als Vehikel der Mittheilung des Heilsgutes mußte er die ganze Handlung, nicht aber die materiellen Elemente ansehen (cum pane, ist das Wort Melanchthon's; in, cum et sub pane, das Luther's); als Organ der Annahme konnte er nur den Glauben ansehen, und eine w e s e n t l i c h e Differenz des im Worte mitgetheilten Gnadengutes von dem im Sacramente mitgetheilten konnte er nicht statuiren.

So stellte sich demnach der Unterschied Luther's und Melanchthon's ganz bestimmt heraus in folgenden Gegensätzen: bei Luther Unfreiheit des menschlichen Willens, bei Melanchthon freie Persönlichkeit; bei Luther in der Bekehrung Verhalten des Menschen wie eine Sache, bei Melanchthon wie ein persönliches Wesen; in der Kirche bei Luther Betonung der objectiven Wirksamkeit der Kirche, bei Melanchthon Betonung der Gläubigkeit der Kirchenglieder; in der Person Christi bei Luther Coexistenz der beiden Naturen, bei Melanchthon die eine gottmenschliche Person des Erlösers; im Sacramente bei Luther circumscriptive Einschließung des materiellen Leibes Christi im Brote, Nießung

mit dem Mund und auch der Ungläubigen, gestützt auf die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi, und wesentliche Unterscheidung des im Wort und des im Sacrament Gegebenen, bei Melanchthon wesentliche Gegenwart der Person Christi in der Institution, wahre Mittheilung und Genuß seiner Heilspersönlichkeit in der Handlung, Niessung mit dem Glauben und nur der Gläubigen, wesentliche Einheit des im Wort und des im Sacrament mitgetheilten und genossenen Christus.

So stellt sich nach Herrn Heppe der Unterschied zwischen lutherischer und philippistischer Doctrin. Es ist diese Darstellung überall mit Stellen aus Luther's und Melanchthon's Schriften belegt. Daß die lutherischen Lehreigenthümlichkeiten nicht alle gerade so in die Concordienformel übergegangen sind, gibt Herr Heppe selbst zu. Er macht also selbst einen, wenn auch sehr untergeordneten, Unterschied zwischen dem Privatdogma Luther's und dem später symbolisch gewordenen Dogma der lutherischen Kirche. Doch sind die Eigenthümlichkeiten Luther's im Gegensatz gegen die philippistische Doctrin der Grund, um welches willen Melanchthon später verworfen, die Philippisten ausgeschieden, und auf welchem theils mit Milderung, theils mit Uebertreibung das eigentlich lutherische Lehrgebäude aufgerichtet wurde.

Allein zu diesen Unterschieden, die im eigenen dogmatischen Denken beider Häupter der deutschen Reformation lagen, kam noch ein Trennungsgrund, welcher in einem verschiedenen Verhältniß gegen außen lag. In der Sacramentlehre traf nämlich die philippistische Lehre ganz entschieden zusammen mit der calvinischen, obgleich die Principien, von welchen beide ausgingen, weit von einander verschieden waren. Aber in dem Grade, als in den öffentlichen Bekenntnissen der Calvinisten die Prädestinationslehre zurücktrat, und Calvin selbst, obgleich er seinen Prädestinationismus nie aufgab, doch einen Aufbau seiner Sa-

cramentslehre ohne Hülfe desselben versuchte, war der Calvinismus zu einer Union mit der melanchthonischen Seite des deutschen Protestantismus fähig geworden. Daher finden wir bei Melanchthon und den Seinen das Streben nach Union mit dem romanischen und slavischen Protestantismus und lebhafte Sympathie mit dessen Heldenthaten und Märtyrerleiden, während Luther mit wenigen Ausnahmen in seiner Abgeschlossenheit gegen den ausländischen Protestantismus verharrte, und seine ihn überbietenden Nachtreter eigentliche Feindschaft gegen die französischen und englischen Protestanten und Freude an deren Leiden sich zu Schulden kommen ließen. Abschließung gegen die calvinische Reformation ist lutherisch; Unionsbestreben und Sympathie mit den calvinischen Kirchen ist philippistisch.

Von dieser Anschauung aus über den Unterschied von Lutherthum und Philippismus sucht Herr Heppe aus der Geschichte nachzuweisen, daß ursprünglich der Philippismus den ganzen deutschen Protestantismus getragen und beherrscht habe, so daß die lutherischen Eigenthümlichkeiten nur als geduldete Privatmeinungen oder als feindselige Sectirerei neben ihm bestanden, und erst um das Jahr 1570 der Wendepunct eingetreten sey, von welchem ab der Philippismus, verfolgt und ausgestoßen von der lutherischen Kirche, in der deutsch-reformirten nothgedrungen seine Unterkunft habe suchen müssen. Der Beweis dieser Behauptung ist die hauptsächlichste Absicht des vorliegenden Buches. Wenn es mir erlaubt ist, gleich zum Voraus den Eindruck ehrlich auszusprechen, den diese Untersuchung auf mich gemacht hat, so ist es damit so: So lange eine Bewegung noch mit einem übermächtigen Gegner zu kämpfen hat, so lange scheiden sich die in ihr selbst vorhandenen Gegensätze nicht klar, reinlich und mit Bewußtseyn von einander ab. Es werden Formeln der Rede gebraucht, welche die Gegensätze beide in angemessener Weite unter sich befassen, oder es werden jedem entschiedenen Ausdruck der einen Seite

wieder Verclausulirungen angehängt, die seine Schärfe abschwächen und vernichten, oder es werden in demselben Contexte Sätze aneinander gereiht, welche in verschiedenen Denkweisen ihre Wurzeln haben, nicht zu reden von den maßlos übertreibenden Ausdrücken, welche in jedem heftigen Kampf, und den nicht dialektisch bestimmten Ausdrücken, welche in jeder mehr erbaulichen Rede vorkommen. Wenn dann Jahrhunderte später die Parteien sich klar gesondert und auseinandergesetzt und ihre besondern Denkweisen in wohlbegrenzten Formeln fixirt haben, dann findet jede in jenen unklaren Mischungen der ersten Zeit ihre Meinung. So findet im christlichen Alterthum der Katholik und der Protestant jeder ganz klar seine Eigenthümlichkeit wieder. So findet in dem, was von 1517 bis 1570 der deutsche Protestantismus als seine officielle Kundgebung hingestellt hat, Herr D. Harleß lauter klares lutherisches Christenthum, Herr D. Heppe lauter ganz klaren Philippismus. Wo Aeußerungen von menschlicher Fähigkeit, sich der Bekehrungsgnade zu widersetzen, vorkommen; wo von der lebendigen ganzen Person Christi ohne Nennung der menschlichen oder göttlichen Natur in ihm geredet ist; wo der Rechtfertigung ein nicht bloß judicialer, sondern ein ethischer Inhalt gelassen wird; wo vom Abendmahl als einer segnenden Handlung ohne Nennung der Elemente gesprochen wird; wo vorkommt cum pane ohne in et sub; wo durch das Sacrament die Gnade bezeugt und dadurch der Glaube an die Gnade geweckt und gestärkt wird; wo die mündliche Nießung und die Nießung der Ungläubigen, die Ubiquitätslehre und die Lehre von der Communication der Idiomen nicht ausdrücklich genannt werden, wo man mit England oder Schottland in Verbindung tritt, wo ein Herz für die klaffende Wunde des protestantischen Frankreichs und für das Märtyrerblut der Hugenotten vorhanden ist, da ist Herrn Heppe überall klarer und deutlicher Philippismus. Und so sieht er denn in der Urgeschichte des deutschen Protestan-

tismus überall Philippismus. Wahr ist daran ganz gewiß, daß das ausgebildete, exclusive Lutherthum, wie es später auftrat und wie es jetzt wieder sich regt, mit seiner fertigen, bis zum Aeußersten ausgespitzten Dogmatik, mit seinem abstoßenden und abweisenden Bewußtseyn, allein die Kirche zu seyn, und mit seinem hierarchischen Amtsbegriff in der Urgeschichte des deutschen Protestantismus nicht vorhanden war. Wahr ist es, daß der Bau der Dogmatik nicht das ausschließende Interesse war, das jene Zeit beherrschte, und daß man deßwegen lutherische und philippistische Dogmenbildung neben einander gewähren ließ, und beide unter einander ungeschieden in dem, was damals Protestantismus hieß, gehegt und gepflegt wurden, ohne daß an den meisten Orten auch nur ein Bewußtseyn von ihrer Verschiedenheit vorhanden war. Die gelehrte Auctorität war gewiß überall Philipp Melanchthon, aber das Volk und die Fürsten des Volkes hingen am Heldennamen Martin Luther's, und nicht bloß in den mancherlei kleinlichen und perfiden Parteimachinationen, die Herr Heppe erzählt, sondern in der populären Gewalt dieses Namens lag es hauptsächlich, daß die Partei siegte, welche diesen Namen als Fahne vor sich her trug.

Gehen wir jetzt an die Analyse unseres Buches. Die erste Abtheilung desselben hat die Ueberschrift: die confessionelle Entwickelung der altprotestantischen Kirche Deutschlands. Im ersten Paragraphen wird der Grundgedanke des Protestantismus und seine erste dogmatische Einhüllung in Prädestinatianismus und Determinismus, so wie ich es oben kurz angedeutet habe, hingestellt. Dann folgt eine längere Exposition der Denkweise Luther's über das Sacrament des Abendmahls. Gott gibt sich dem Menschen in Christo zu persönlichem Heilsbesitz durch das Wort, welches nur durch den Glauben angenommen werden kann. Dieselbe Gabe des persönlichen Besitzes Christi wird im Sacrament durch das Wort gegeben, welchem nur zur größern

äußern Bezeugung und Beglaubigung ein äußeres, sichtbares Zeichen beigegeben wird. Die in Christo persönlich vorhandene Vergebung der Sünden und Heiligung ist der Inhalt aller Gnadenmittheilung in Wort und Sacrament; das letztere läßt nur als sichtbares Wort die Heilsvermittelung in ihrer Bedeutung und Geltung für den Einzelnen hervortreten und macht diesen des Empfanges gewiß und sicher. So lehrte im Anfang Luther ganz übereinstimmend mit Melanchthon und Brenz. Allein dieser Lehre hing sich bei ihm und eine Zeitlang bei Melanchthon die damit gar nicht zusammenhängende, aus Respect vor der kirchlichen Tradition aufgenommene Lehre von der fleischlich-räumlichen Gegenwart Christi in den Elementen des Abendmahles an, und gestaltete sich zur Consubstantiationslehre, nach welcher der unsichtbare, im Brode vorhandene Leib das Zeichen und Siegel für die mitgetheilte Gnadengabe seyn sollte. Aber im Streit mit Karlstadt wurde es ihm von immer größerm Interesse, außer den kirchlichen Heilsmitteln kein Heil finden zu lassen und dem Sacramente den möglichst objectiven Charakter zu vindiciren, und so kam er auf die Lehre, daß unser Leib mit Christi Leib zum ewigen Leben gespeist werde, und daß es auch der Seele von Nutzen sey, wenn sie glaube, es sey Christi Leib, was der Mund esse. So mußte er den Inhalt des Sacramentes, welcher ihm auf jeden Fall Leib und Blut Christi war, von dem Segen desselben, welcher nur dem Glauben zu Theil ward, unterscheiden. Die Begründung für diese Präsenz Christi — nicht im Gläubigen, sondern in einem Ding — fand er in der Lehre von der Ubiquität, diese aber wird nicht aus der Verheißung Christi, sondern aus seinem Sitzen zur Rechten Gottes, welche ja überall sey, abgeleitet. Es schießt deßwegen diese Lehre weit über ihr Ziel hinaus. Sie ist dazu erfunden, die räumliche Gegenwart des Leibes Christi im Brode des Abendmahls zu beweisen, sie beweist aber seine Gegenwart, wie Luther selbst sagt, „im Stein, im Feuer, im Wasser

oder auch im Strick". „Ueberall ist er, er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach ihm". — So stellt Herr Heppe die Genesis der lutherischen Abendmahlslehre dar und belegt das Alles reichlich mit Worten Luther's. Aber Eins kann ich dabei Herrn Heppe nicht glauben — nämlich das, daß „der deutsch-protestantische Respect vor der Tradition der Kirche und vor der Auctorität ihrer geschichtlichen Ueberlieferung die Ursache" gewesen, welche Luther in diese Gedankenreihe trieb. Mit der Auctorität der Kirche ist er in vielen Puncten fertig geworden, und damit wäre er wohl auch hier fertig geworden. Aber die Auctorität des Wortes: „das ist mein Leib", und die Auctorität dessen, der das Wort gesagt hat, das war der Punct, über den Luther nicht hinauskam, und diese Auctorität hat Luther, weil er jenes Wort nicht anders in seinem vollen Rechte zu schätzen wußte, auf die Bahn der angeführten Gedankenreihe getrieben.

Im §. 2. werden Melanchthon's loci communes vom Jahre 1521 besprochen. Noch von dem vollständigen Prädestinatianismus und Determinismus ausgehend, erkennt Philippus nur eine Gnade, die in den Gläubigen eingehende Heilspersönlichkeit des Erlösers, welche durch das Wort und durch die Zeichen der Sacraments dargeboten und allein durch den Glauben angenommen wird. Die Zeichen sind zwar dem schwachgläubigen Menschenherzen sehr nützlich, aber nicht absolut nothwendig. „Sine signo iustificari potes, modo credas." Doch nennt Melanchthon das Genießen des heiligen Abendmahles ein Essen des Leibes Christi und Trinken seines Blutes, und Herr Heppe meint, es verstehe sich von selbst, daß das nur so zu verstehen sey, wie im 6. Kapitel des Evangel. Johannis diese Ausdrücke ohne allen Zusammenhang mit der Eucharistie gebraucht seyen. — Daß Luther dieses Buch durchaus gebilligt, und daß es das Lehrbuch des ganzen protestantischen Deutschlands geworden, steht fest.

Im dritten Paragraphen werden die kursächsischen Artikel der Visitatoren an die Pfarrherren erörtert. Sie sind ursprünglich lateinisch von Melanchthon verfaßt. Durch den Kampf mit dem Radicalismus Karlstadt's, der Schwarmgeister und der Bauern hatten die Reformatoren den Werth der Kirche kennen gelernt und lehren jetzt, daß der Mensch nicht durch einen absoluten Rathschluß Gottes, sondern durch die geordnete Thätigkeit der Kirche zum Glauben und dadurch zum Heil komme. Daß der Mensch die Rechtfertigung suchen müsse, daß er sie annehmen und verwerfen könne, wird gelehrt — wie Herr Heppe sagt — zum großen Aerger Agricola's, Amsdorf's und anderer Widersacher. Also hat es doch schon im Jahre 1527 solche Leute gegeben, welche die Sätze, die Herr Heppe sonst erst in der flacianischen Parteiung hervortreten läßt, vertheidigten, und zwar bedeutende Leute aus der nächsten Umgebung Luther's; und diese Leute haben damals schon die philippistische Lehre mit großem Aerger, gewiß als einen Abfall vom reinen Protestantismus, gehaßt. In der Lehre vom Abendmahl tritt hier allerdings bloß das „cum" pane et vino auf, und es kommen die bestimmtesten Erklärungen vor von der Identität der mitgetheilten Gnade in Wort und Sacrament und von der Absicht des sichtbaren Zeichens, denselben Glauben zu wecken und zu stärken, den auch das gehörte Wort wecke und stärke. Doch wird ausdrücklich gesagt, das Brod sey nicht die Gemeinschaft des Geistes Christi, sondern die seines Leibes. Hier finden wir ein sehr bezeichnendes Muster der Exegese des Hrn. Heppe. Wenn Melanchthon sagt: panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi; non ait: communicatio spiritus Christi, so bedarf es nach Herrn Heppe „keines Beweises, daß Melanchthon, wenn er die Lehre von einer communicatio spiritus Christi im Abendmahl für ungenügend erklärte, unter spiritus Christi nicht den persönlichen Christus, nicht die objectiv vorhandene Heilspersönlich-

keit desselben, sondern nur die in der Vorstellung der Gläubigen existirende subjective Präsenz verstanden haben konnte". Klar gesagt: wenn M. Philippus sagt: es wird der Geist Christi mitgetheilt, so will er damit bloß sagen: die Leute, denen etwas Anderes mitgetheilt wird, denken dabei an Christus; wenn er aber sagt: der Leib Christi wird mitgetheilt, so denkt er dabei nicht an den eigentlichen Leib, sondern an den ganzen, lebendigen, heilwirkenden und das Heil in sich tragenden Gottmenschen in seiner ganzen und vollen Persönlichkeit. Solche Exegese muß sich Herr Heppe erlauben, um nur seine an sich und im Ganzen gute Sache zu übertreiben und überall nur das zu sehen, was er Philippismus nennt. — Diese Artikel wurden in ihrer ganzen Tendenz von Luther nicht nur anerkannt, sondern im Jahre 1528 deutsch bearbeitet, und zwar so, daß er nur statt cum pane et vino setzte: im Brod und Wein. Die ganze übrige Tendenz und Färbung ließ Luther stehen.

Die beiden Katechismen Luther's werden im §. 4. besprochen. Hier ist offenbar über das „Sacrament des Altars" so gelehrt, daß der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn in und unter den Elementen den Gläubigen und den Ungläubigen dargereicht werde, d. h. es ist die consubstantiatio gelehrt. Daß dabei der Ubiquität und der mündlichen Nießung keine Erwähnung geschieht, darf nicht befremden, da die ganze Schrift nur das Nothwendigste für den populären Unterricht enthalten sollte. Dagegen zeigt Herr Heppe vortrefflich, daß Luther selbst jener Lehre, welche ihm eigenthümlich war, keine praktischen Folgen gibt. Er scheidet das Wesen von dem Nutzen des Sacramentes, und dieser Nutzen ist ihm das Nöthigste darin. Dieser Nutzen aber wird nur dem Glauben zu Theil, und der Glaube stützt sich auf das Wort „für euch" und besteht darin, daß, wer solchen Worten glaubet, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, Vergebung der Sünden, Leben

und Seligkeit. Die praktischen Folgen und Anwendungen, welche Luther in beiden Katechismen von seiner Abendmahlslehre machte, bestehen ganz vollkommen ohne das Eigenthümliche seiner Lehre, wie er es im ersten Satze über das Wesen des Sacramentes darlegt. Dafür kann Referent ein Beispiel aus den Erinnerungen seiner eigenen Jugend geben. Ich habe in meiner Jugend den kleinen lutherischen Katechismus auswendig gelernt und bin jetzt noch froh darum und Gott dankbar dafür, besonders wenn ich den Jammer der heutigen Jugend mit den jetzt eingeführten Katechismen ansehe. Aber in der Ausgabe des Katechismus, welche in der lutherischen badischen Markgrafschaft eingeführt war, ist auf die Frage: was ist das Nachtmahl Christi? die eigentliche Antwort Luther's nur in zweiter Reihe mit einem „oder“ angehängt gewesen, in erster Reihe aber kam eine im Sinne des Herrn Heppe ganz philippistische Antwort: „das Nachtmahl Christi ist ein heiliges Sacrament und göttliches Wortzeichen, darinnen uns Christus wahrhaftig und gegenwärtig mit Brod und Wein seinen Leib und Blut darreichet, und vergewissert uns damit, daß wir haben Vergebung der Sünden und ewiges Leben.“ Diese Antwort wurde allein in der Schule auswendig gelernt; das mit „oder“ folgende specifisch-lutherische „unter dem Brod und Wein“ wurde als überflüssig ausgelassen, und die praktischen Folgerungen, welche dann ganz treu mit Luther's Worten folgen, ergaben sich ebenso gut, ja sogar, wie ich jetzt sehe, noch viel besser und schlagender, aus dieser philippistisch gefaßten ersten Antwort, als aus der lutherisch gefaßten. So bin ich, der ich bisher glaubte, in meiner Jugend gut lutherisch unterrichtet worden zu seyn, dem Herrn D. Heppe den Dank für die Erkenntniß schuldig, daß ich eigentlich philippistisch unterrichtet worden bin.

Die marburger Artikel (§. 5.) sind von Hrn. D. Heppe, und das ist gewiß ein neues Verdienst seiner glücklichen Forschungen, im Original entdeckt und als Facsimile in einer

besondern Schrift herausgegeben worden. Sie führt den Titel: die fünfzehn marburger Artikel vom 3. October 1529, nach dem wieder aufgefundenen Autographen der Reformatoren als Facsimile veröffentlicht und nach ihrer historischen Bedeutung bevorwortet von D. H. H. Zweite, gänzlich umgearbeitete Ausgabe. Kassel (Fischer) 1854. Es wird in dieser kleinen, aber vortrefflichen Schrift klar gezeigt, welche ungeheure Kluft zwischen den sächsischen und schweizerischen Reformatoren befestigt war, und welcher Heldenmuth dazu gehörte, an eine Vereinigung zwischen ihnen zu glauben und daran zu arbeiten. Luther hatte Zwingli noch kurz vorher für einen Unchristen erklärt, der jetzt siebenmal ärger geworden, denn da er noch ein Papist war; selbst Melanchthon hielt die Schweizer noch nach dem marburger Gespräch für verkappte Deisten und Pelagianer. Dagegen hielt Zwingli die sächsischen Reformatoren für Söhne des Papstthums, die nur in ganz untergeordneten Lehren mit der kirchlichen Auctorität in Conflict gerathen und nie wirklich reformatorisch wirken könnten. Landgraf Philipp von Hessen hatte den Muth, sie in Marburg zusammenzuführen. Luther hörte staunend das Bekenntniß der Schweizer zu den positiven Grundlehren des evangelischen Glaubens, und es kamen die funfzehn Artikel zu Stande, die alle zusammen unterschrieben. In diesen Artikeln ist Alles durchaus philippistisch. Die geistliche Nießung des Leibes und Blutes Christi im Sacrament ist jedem Christen vornehmlich vonnöthen. Doch setzte Luther durch, daß hinzugesetzt wurde: „Und wiewohl aber wir uns, ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich im Brod und Wein sey, dieser Zeit nicht vergleicht haben, so soll doch ein jeder Theil den andern christliche Liebe, sofern jedes Gewissen immer leiden mag, erzeigen." Es ist ganz richtig, was Hr. Heppe sagt, daß durch den Gedankenzusammenhang der übrigen Artikel dieses Bestehen auf dem leiblichen Seyn im Brod nicht gefordert war. Aber das Wort: das ist mein Leib,

das Luther auf den Sitzungstisch vor sich hingeschrieben hatte, schien es ihm zu fordern, und diese Schriftauctorität war ihm so stark, daß er deßwegen die Hand, die ihm Zwingli mit Thränen im Auge entgegenhielt, zurückwies und die Schweizer, so sehr sie baten, nicht wollte Brüder nennen. „Ihr habt einen andern Geist, denn wir", war das Wort, womit er sie zurückwies. Herr Heppe meint immer, Luther hätte nur das behaupten müssen und sollen, was durch das materiale Princip des Protestantismus nothwendig gefordert war. Es tritt nach seiner Darstellung ganz zurück, daß sich Luther durch die Auctorität des Schriftwortes, wie er es verstand, gebunden wußte. Was Luther aus dieser Unterordnung unter das Schriftwort heraus that, das rechnet ihm Herr Heppe entweder als ganz unmotivirten Eigensinn oder als bornirten Respect vor kirchlicher Tradition an. Damit geschieht Luther Unrecht.

Aber kaum vierzehn Tage nach der Abfassung und Unterzeichnung der marburger Artikel verfaßte Luther noch in Marburg für die in Schwabach versammelten Fürsten die sogenannten schwabacher Artikel, von welchen im §. 6. die Rede ist. Das Verhältniß dieser zu den marburgern macht Herr Heppe in dem genannten kleinen Schriftchen sehr klar, indem er den Text beider absatzweise nebeneinander drucken läßt. In ihnen liegen neben den Sätzen der marburger Artikel unvermittelt solche Sätze vor, welche Luther's Eigenthümlichkeit recht scharf aussprechen. Obgleich es nach dem siebenten Artikel außer dem Wort „kein ander Mittel noch Weise, weder Weg noch Steg gibt", den Glauben zu bekommen, so hat Gott doch nach dem achten Artikel noch neben dem mündlichen Wort eingesetzt äußerliche Zeichen, durch welche Gott neben dem Wort auch den Glauben anbeut, und im neunten Artikel ist nicht bloß das Wort in der Taufe, sondern auch das Taufwasser ein heilig, lebendig, kräftig Ding. Der wahre Leib und das wahre Blut ist im Brod und im Wein, aber doch ist es wieder

das Wort; das ist mein Leib, welches den Glauben fordert und zubringt und übt.

Theils aus diesen schwabacher Artikeln, theils aus den späteren torgauischen ist die augsburgische Confession gearbeitet. Daß dieses erste und hauptsächlichste Bekenntniß des deutschen Protestantismus und die Apologie desselben vorwiegend philippistischen Charakter trägt, das will Herr Heppe im §. 7. beweisen. Allein schon, daß er immer die Apologie mit der Confession zusammennimmt, erleichtert ihm seine Absicht über Gebühr. Die Apologie ist rein ein Werk Melanchthon's; daß sie in philippistischem Sinne abgefaßt ist, versteht sich wohl von selbst. Aber die Confession ist das Resultat mannichfaltiger Transactionen unter den Theologen, den politischen Räthen und den Fürsten selbst. Ob darin nicht Spuren der lutherischen Eigenthümlichkeit vorliegen, das wäre für sich, ohne allemal die Worte der Confession ganz mit ihrer Auslegung in der Apologie zu identificiren, zu zeigen gewesen. So kann Herr Heppe im vierten Artikel, von der Rechtfertigung, Anfänge philippistischer Denkweise nur dadurch nachweisen, daß er sogleich die sehr weitläufige Erörterung der Apologie dazu nimmt, und auch in dieser langen Abhandlung weiß er noch wenige Stellen aufzugreifen, die ihm philippistisch lauten, die aber der unbefangenen Würdigung ganz mit dem übereinstimmen, was auch Luther im sechsten schwabacher Artikel gesagt hat: der Glaube ist nicht ein bloßer Wahn und Dünkel des Herzens, sondern ein kräftiges, neues, lebendiges Wesen, bringt viel Frucht und thut immer Guts, gegen Gott mit Loben, Danken, Beten, Predigen und Lehren, gegen den Nächsten mit Lieb, Dienen, Helfen, Rathen, Geben und Leiden allerlei Uebels bis in den Tod." Solche Beschreibungen des lebendigen Glaubens sind bekanntlich durch und durch lutherisch, und es kann also in ihnen, und was ihnen ähnlich ist, wohl Philippismus — denn M. Philipp lehrte freilich gerade so — aber Philippismus im Gegensatz

gegen Luther's Eigenthümlichkeit gefunden werden. In der Lehre von der Kirche im sechsten und siebenten Artikel ist die mehr philippistische Definition, welche die menschliche Realisirung der gottgegebenen Bedingungen, das durch Wort und Sacrament Heiliggewordenseyn, mit einschließt, neben die mehr lutherische gestellt, welche nur das Vorhandenseyn dieser gottgegebenen Bedingungen betont, zum deutlichen Beweis, daß die Confession eben nicht rein philippistisch, sondern aus einer Transaction der nicht ganz klar ihres Unterschiedes sich bewußten Denkweisen hervorgegangen ist. In der Apologie ist dann freilich die philippistische Seite entschiedener hervorgekehrt. — In der nun folgenden Erörterung dessen, was über die Lehre der augsburgischen Confession von den Sacramenten gesagt wird, geht Hr. Heppe absichtlich von der Ordnung der Artikel der augsburgischen Confession ab. Er betrachtet zuerst den dreizehnten „vom Nutzen der Sacramente" und geht dann erst zum neunten bis zwölften über, in welchen von dem Wesen der einzelnen Sacramente gelehrt wird. Das thut Herr Heppe absichtlich, um dann zu behaupten, es könne eigentlich in den früheren Artikeln vom Wesen der Sacramente nichts Anderes gelehrt werden, als was nothwendig sey, um das, was im letzten vom Nutzen der Sacramente gelehrt werde, zu motiviren. Damit setzt er aber voraus, was erst zu beweisen wäre, daß in der augsburgischen Confession Alles mit vollkommener Consequenz wie aus einem Gedankenfluß heraus unter sich zusammenhänge; damit alterirt er die reine Auffassung dessen, was die Confession selbst bietet; damit thut er etwas, was, consequent angewendet, am Ende auch aus Luther's Katechismen Luther's Abendmahlslehre hinausexegesiren könnte; denn wir haben ja gesehen, daß das, was Luther's Katechismus über den Nutzen des Abendmahles sagt, gar nicht consequent mit dem zusammenhängt, was er über das Wesen desselben gesagt hat. Diese absichtsvolle Umstellung muß uns schon von vornherein mißtrauisch

machen gegen die Argumentation des Herrn Heppe. Er zeigt aus dem dreizehnten Artikel der Confession und aus den Stücken der Apologie, die dazu gehören, daß von dem Nutzen der Sacramente ganz philippistisch gelehrt werde. Sehen wir aber diese philippistische Lehre genau an, so ist es ganz dasselbe, was auch Luther im kleinen Katechismus über den Nutzen des Abendmahles lehrt. Es ist also wieder die gemeinsame reformatorische Grundansicht, welche Herr Heppe Philippismus nennt. Aber so gut bei Luther neben dieser gemeinsamen Grundansicht seine eigenthümliche Lehre vom Abendmahl bestehen konnte, so gut konnte sie auch in der augsburgischen Confession daneben bestehen. Herr Heppe hat also kein Recht, von dem 13. Artikel aus in den vorhergehenden Artikeln alles das umzudeuten oder wegzudeuten, was ihm mit seiner Auffassung des 13. Artikels nicht zu stimmen scheint. Das thut er aber. Wenn im neunten Artikel die Taufe als nothwendig zur Seligkeit beschrieben wird, so muß das weggedeutet werden, damit es mit Melanchthon's Satz: „sine signo iustificari potes, modo credas", übereinstimmt. Der Satz der Confession: baptismus est necessarius ad salutem, muß keine necessitas de salute, sondern nur eine necessitas de praecepto für die Taufe involviren. Das ist wieder ein Beispiel der Exegese, welche voraus festsetzt, was in einem Texte gefunden werden muß, und es dann unfehlbar findet, wenn der Text auch gerade das Gegentheil sagt. Gerade so ist es mit der Auslegung des zehnten Artikels vom heiligen Abendmahl. Da sollen die deutschen Worte: daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brodes und Weines im Abendmahl gegenwärtig sey und da ausgetheilt und genommen wird", nicht so viel heißen, als „unter Brod und Wein ist Leib und Blut verborgen", sondern es soll nur ein Protest gegen die Kelchentziehung seyn und so viel seyn als „unter beiderlei Gestalt" (sub utraque). Das Lateinische: distribuantur vescen-

tibus, soll nicht heißen: Leib und Blut wird ausgetheilt denen, welche essen, sondern: der lebendige Christus wird während des Essens mitgetheilt. — Daß in der Apologie Sätze vorkommen, welche an den Satz anstreifen: der lebendige Christus mit allen seinen Heilsgütern zieht während der Handlung in die Herzen der Gläubigen ein, — soll gerade nicht geleugnet werden, obgleich die Ausdrücke der Apologie an diesen Gedanken eben auch nur anstreifen. Aber in der Confession selbst, besonders in dem deutschen Exemplar, ist der Ausdruck so bestimmt, daß er gewiß der lutherischen Fassung näher steht, obgleich er sie nicht in ihrer ganzen Schärfe ausspricht. Sonst hätte ja auch Melanchthon später nicht zu ändern gebraucht. — Aus diesen Andeutungen mag geschlossen werden, was von dem Heppe'schen Schlußsatze zu halten ist: „Beide Bekenntnisse enthalten die charakteristische Doctrin Melanchthon's, die wir heutiges Tages in der deutsch-reformirten Kirche vorfinden."

Im §. 8. wird die confessio tetrapolitana betrachtet und gezeigt, daß sie vollständig das enthalte, was Herr Heppe Philippismus nennt, — ganz gewiß! Aber doch sind die Ausdrücke ganz anders, als Philippus sie in der Confession und auch in der Apologie gebraucht.

Im §. 9. wird die wittenberger Concordie vom Jahre 1536 besprochen. In den vorbereitenden Unterhandlungen zu Kassel gab sich Melanchthon dazu her, gegen Bucer die Abendmahlslehre nach Luther's Instruction zu verfechten, der zufolge er darauf beharren mußte, daß der Leib Christi im Brod „mit den Zähnen zubissen" werde, und brachte auch den Bucer zur Zustimmung zu dem Satze von der Gegenwart des Leibes im Brode. Allein die Schweizer setzten sich dieser bucer'schen Transaction entgegen mit ihrer confessio Helvetica I. seu Basileensis II. Von dieser sagt Herr Heppe, sie stimme in der Sacramentenlehre mit Melanchthon's Doctrin „haarscharf" überein. Allerdings stimmt sie haarscharf mit dem überein, was Herr

Heppe Philippismus nennt, aber sie war ja gerade gegen das aufgestellt, was der wirkliche, geschichtliche M. Philippus mit Bucer vereinbart hatte; und die wittenberger Concordie oder concordia Buceri, welche aus allen diesen Unterhandlungen als Resultat erfolgte, und welche Melanchthon sehr billigte, war ein Gemisch von eigenthümlich lutherischem und philippistischem Gehalt, welches jedoch, wie Hr. Heppe selbst zugeben muß, vorzugsweise den lutherischen Charakter trug. Man sieht hier deutlich, wie der wirkliche Philippus weit nicht so philippistisch war, als das, was Hr. Heppe den haarscharfen Ausdruck philippistischer Doctrin nennt.

Im §. 10. wird gezeigt, was auch schon Hr. D. Köllner in seiner Symbolik deutlich gemacht hat, daß allein der melanchthon'sche Tractat von der Gewalt und dem Primat des Papstes und von der Gewalt und Jurisdiction der Bischöfe auf dem Fürstenconvente zu Schmalkalden von den Theologen im Auftrage der Fürsten mit der augsburgischen Confession und der Apologie officiell unterschrieben worden ist, und daß also allein dieses Melanchthon'sche Stück ein wirklich mit öffentlicher Auctorität anerkanntes Resultat des schmalkalder Conventes sey. Die von Luther verfaßten schmalkaldischen Artikel dagegen sind eine Privatschrift Luther's, die auch nur privatim von einigen Theologen unterschrieben ist, und die bis über das Jahr 1570 hinaus nicht als allgemein anerkanntes öffentliches Bekenntniß galt. Aber auch die Schrift Luther's ist ursprünglich von ihm selbst in viel versöhnlicherem Sinne geschrieben gewesen, als sie jetzt vorliegt. Erst auf Andringen Amsdorf's hat Luther die specifisch lutherischen Sätze in ihrer ganzen Schärfe hineincorrigirt. Diese Resultate geschichtlicher Forschung, in welchen der lutherische Herr D. Köllner und der reformirte Herr D. Heppe ziemlich übereinstimmen, werden wohl nicht umzustoßen seyn. Das officielle Bekenntniß des schmalkalder Fürstentages ist die augsburgische Confession, die Apologie und der melanchthon'sche

Tractat vom Papste; die sogenannten schmalkaldischen Artikel sind gar kein mit öffentlicher Auctorität abgefaßtes oder angenommenes symbolisches Buch, sondern lediglich eine Privatschrift Luther's und einiger seiner Freunde.

§. 11. Melanchthon's loci communes vom J. 1535 zeigen den Melanchthon ganz frei von seinem ursprünglichen Prädestinatianismus und Determinismus. Der früher von ihm vertheidigte Satz, quod omnia necessario eveniant, wird nun lebhaft bekämpft. Der Gedanke, als ob auch die Ursache der Sünde in Gott zu finden, wird zurückgewiesen. Der Mensch ist freie Persönlichkeit, die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist Lebensgemeinschaft. Das Heil, vollständig in Christo vorhanden, durch das Wort und die Wirksamkeit des Geistes angeboten, muß von dem Menschen angenommen werden. Trahit deus, sed trahit volentem. Die Erwählung ist in Gott allgemein, aber sie wird nur wirklich bei denen, welche die angebotene Gnade annehmen (apprehendunt). So tritt als Ursache der Bekehrung neben Wort und Geist Gottes der Wille des Menschen. Die Rechtfertigung ist nicht identisch mit der Heiligung, aber in ihr ist der erste beginnende Moment der Heiligung, der nothwendige Anfang des neuen Lebens. Die Kirche ist die sichtbare Gemeinschaft derer, die wirklich an Christum glauben. Die Heilsmittheilung ist nur eine, und alle Heilsverheißungen haben nur für den Gläubigen Bedeutung. In den Sacramenten ist die Handlung die Hauptsache, nicht die Elemente. Die Gegenwart Christi ist nicht die getheilte Präsenz in Brod und Wein, sondern die Präsenz des ganzen Christus in der Handlung. Christus ist nicht in den Dingen, sondern in den Gläubigen. Es gibt keine Gegenwart Christi in der Creatur außerhalb des persönlichen Verhältnisses des Erlösers zum Gläubigen. — Das sind die Sätze, welche Herr Heppe als den Hauptinhalt dieser Ausgabe der loci darstellt, und da ist nun freilich haarscharf der Philippismus des Herrn Heppe.

Allein zweierlei iſt mir dabei bedenklich: 1) um dieſen ganzen Gedankenzuſammenhang in dieſer Ausgabe der loci zu finden, muß Herr Heppe noch allerlei briefliche Aeußerungen Melanchthon's bis ins Jahr 1559 herab zu Hülfe nehmen. Es wird mir daher zweifelhaft, ob in dieſer Ausgabe ſelbſt, die mir nicht zur Hand iſt, dieſer haarſcharfe Philippismus ſchon ſo ganz deutlich und rein enthalten iſt, und 2) auf jeden Fall iſt dieſe Schrift Melanchthon's eine reine Privatſchrift, und zwar eine gelehrte, noch viel mehr Privatſchrift, als Luther's ſchmalkaldiſche Artikel.

Im §. 12. werden die Mißhelligkeiten, welche durch Amsdorf und Agricola zwiſchen Luther und Melanchthon erregt waren, berührt, aber das gute Vernehmen zwiſchen beiden Männern im Ganzen behauptet und — vielleicht in allzu roſigem Lichte — geſchildert.

Im §. 13. wird von der Ausgabe der augsburgiſchen Confeſſion vom Jahre 1540 gehandelt. Es wird gezeigt, wie Melanchthon vom Jahre 1531 an immer an der Faſſung der Confeſſion gebeſſert habe, und wie eine ſchärfere Scheidung von dem katholiſchen Standpuncte in der Abendmahlslehre, eine Vertheidigung gegen den Vorwurf, als ob die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein jede Zucht des Lebens unmöglich mache, und eine ſchärfere Losſagung vom Determinismus nöthig geweſen ſey. Dieſes wird in der Ausgabe vom Jahre 1540 geleiſtet. Sie wird nicht als eine Aenderung, ſondern lediglich als eine beſtimmtere Faſſung und authentiſche Interpretation der Ausgabe vom Jahre 1530 gefaßt. Deßwegen wurde ſie auch überall die confessio locupletata, explicita, emendata, nie variata genannt. — Ganz wohl. Allein wenn es nothwendig war, ſie zu bereichern, ſo mußte doch der erſten Ausgabe etwas fehlen, was Melanchthon jetzt zum vollen Ausdruck des evangeliſchen Geiſtes für nothwendig hielt; wenn ſie explicirt werden mußte, ſo mußten doch in der erſtern Undeutlichkeiten, Unklarheiten, Vermiſchungen

mit anderen Denkweisen vorliegen, die entfernt werden mußten; und endlich emendirt kann doch etwas nicht werden, wenn man nicht zugibt, daß menda, Fehler, darin seyen; und diese Fehler können in diesem Zusammenhange nicht bloße Druckfehler seyn. Eine Modificirung und schärfere Begrenzung des Gedankens, wodurch Manches, was in der ersten Ausgabe auch noch mit lag, ausgeschieden wurde, eine Weiterführung des Gedankens, wodurch Manches, was in der ersten noch nicht lag, hereingenommen wurde, wird man immer im Verhältniß der Ausgabe vom J. 1540 zu der vom J. 1530 zugeben müssen.

Von großer geschichtlicher Bedeutung ist der §. 14., in welchem die kirchliche Geltung der locupletirten Ausgabe der augsburgischen Confession in der altprotestantischen Kirche nachgewiesen wird. Es ist hier, wie ich glaube, unwiderleglich dargethan, daß die Ausgabe vom J. 1540 überall ohne irgend welches Bedenken als die authentische Auslegung der Confession vom J. 1530 betrachtet, ja geradezu als die im J. 1530 überreichte Confession bezeichnet wurde. Die Ausdrücke „das im Jahre 1530 überreichte Bekenntniß", „confessio imperatori Carolo V. a. 1530 exhibita" werden in der ganzen altprotestantischen Zeit gebraucht, wenn man die Ausgabe vom J. 1540 bezeichnen will. So wurde diese Ausgabe schon im November des Jahres 1540 zu Worms von den Gesandten der evangelischen Fürsten unterzeichnet und dem kaiserlichen Präsidenten als die wohlbekannte Confession vom Jahre 1530 übergeben. Sie wurde von Luther gebilligt, wie sogar Selnecker noch im Jahre 1575 anerkannte. Sie war, weil die Exemplare der früheren Ausgaben fast gänzlich verschwunden waren, die einzige in Kirchen und Schulen gebrauchte. Sie wurde in das corpus doctrinae Misnicum aufgenommen; in allen Landeskirchen war sie angenommen; selbst die Verfasser der Concordienformel wagen es nicht, die Verschiedenheit des Sinnes in beiden Ausgaben zu behaupten. Ein schlagendes

Beispiel, wie später, zur Zeit der ultralutherischen Reaction, die Sache umgedreht wurde, erzählt Herr Heppe in Folgendem: Selnecker, einer der Verfasser der Concordienformel, bezeugt in seinem catalogus conciliorum: recognita est Augustana confessio posterior relegente et approbante Luthero, ut vivi adhuc testes affirmant. Im Jahre 1569 eifert er noch in sehr heftiger Sprache über die, welche in der spätern Ausgabe der Augustana etwas Anderes finden wollen, als recognitionem, illustrationem, uberiorem multarum rerum explicationem, und nennt sie κιθηκαλώπεκες Lutheri und Philippomastiges. Noch im Jahre 1575 eifert er über „des Surius und anderer dergleichen Schlingel unsinniges Geschrei, wodurch sie unsere augsburgische Confession gedenken zu beschimpfen, vorgebend, sie sey etlichemal verändert worden.“ Es sey aber nichts verändert, nur deutlicher erklärt, weitläufiger ausgeführt worden, und zwar im Namen sämmtlicher doctorum. Als aber im Jahre 1578 Andreä behauptete, die späteren Ausgaben der Augustana seyen Verfälschungen, und es wären noch Leute genug am Leben, welche den Schmerz Luther's über die Verfälschung der augsburgischen Confession bezeugen könnten, da sagte derselbe Selnecker und schrieb es an den Rand seines eigenen Buches, er habe damals geglaubt, es sey so, wie er damals gesagt habe; er habe sich aber jetzt anders belehren lassen; er nehme jetzt Alles zurück, was er jemals der Concordienformel entgegen und zuwider geschrieben habe.

Im 15. Paragraphen werden die späteren Ausgaben der loci und ihre außerordentliche Verbreitung, die große Werthschätzung dieses Buches und Melanchthon's überhaupt von Seiten Luther's, das große Ansehen Melanchthon's auf den Colloquien, sein Einfluß auf die Abfassung der reformatio Witebergensis geschildert und daraus geschlossen, daß der Lehreinfluß Melanchthon's ganz außerordentlich gewesen. Gewiß, aber einmal war es ein Einfluß hauptsächlich auf die

Gelehrten, während der Held des Volkes Martin Luther und das Lehrbuch des Volkes Luther's Katechismen blieben, und dann war dieser Einfluß deßwegen so ausgebreitet, weil nur die Wenigsten eine Verschiedenheit philippistischer Lehre und lutherischer klar erkannten und deßwegen in Philippus nur den Freund und Gehülfen Luther's verehrten.

Im §. 16. wird behauptet, daß Luther bis zu seinem Tode nichts gegen Melanchthon's Lehrauctorität gethan habe. Es wird dann das Benehmen Melanchthon's während des leipziger Interims möglichst schonend und rechtfertigend dargestellt. Allein es muß doch zugegeben werden, daß seine Stellung zu diesem Interim dazu dienen mußte, in den Herzen Vieler die wachsende Devotion gegen den zu rechter Zeit heimgegangenen Luther zur entschiedenen Abneigung gegen Melanchthon werden zu lassen. In den Augen Vieler war jene Stellung Verrath an dem Heiligthum des evangelischen Glaubens. Das war gewiß Unrecht. Aber es war fühlbar, daß der Heldengeist Luther's die Bewegung nicht mehr leitete, und daß der gelehrte Melanchthon nicht der Mann war, in dieser Hinsicht Luther zu ersetzen. — Da hat Flacius Illyricus die Partei gesammelt, welche „ihr klar erkanntes Ziel, Vernichtung Melanchthon's und der bisherigen Tradition des Protestantismus", mit allen Mitteln zu erstreben bereit war. Ihre Hauptsätze waren: 1) daß die menschliche Natur nach dem Sündenfall nur zu einem diabolischen Reagiren gegen die Gnade fähig und die Bekehrung also eine absolute That Gottes sey; 2) daß die Rechtfertigung in gar keinem innern Zusammenhange mit der Heiligung stehe, und 3) daß die sichtbaren Elemente das unsichtbare Heil räumlich umschlössen und äußerlich zu leiblicher Empfangnahme für Gläubige und Ungläubige darreichten. Diese Partei, zuerst in Magdeburg versammelt, hat nach und nach den Sieg fast in ganz Deutschland errungen. Die Handgreiflichkeit, die materielle Objectivität, die Aeußerlichkeit und sinnliche Wahrnehmbarkeit, welche das

lutherische Dogma für alle Heilsvermittelung festhält, waren die Hauptursachen, welche zu diesem Siege zusammen wirkten. — So Hr. Heppe. Dagegen läßt sich aber Vieles sagen. Vorerst ist diese Parteiansicht gar nicht eigentlich zum Sieg gelangt. Denn es ist, wie Herr Heppe wohl weiß und an anderen Stellen deutlich ausspricht, nicht die Ansicht von der diabolischen Natur des gefallenen Menschen oder von der Erbsünde als der Substanz des Menschen, nicht die Ansicht von der gänzlichen Beziehungslosigkeit der Rechtfertigung zur Heiligung, welche später in der Concordienformel sanctionirt wurden; und was nach lutherischer Lehre im Brode des Abendmahles räumlich eingeschlossen ist, das ist nicht das Heil, sondern der Leib Christi, der ebensowohl zum Gericht als zum Heil genossen werden kann. Was diese lutherischen Anschauungen mächtig förderte, war allerdings auch das, was Herr Heppe anführt, aber es war noch mehr. Es war vor Allem der Name Luther's und die großen geschichtlichen Erinnerungen, die jedes deutsch-protestantische Herz an diesen Namen banden und noch binden. Es war die Geltung seiner Katechismen im Volke, die seine Lehre vom Abendmahl zum Volksglauben machte, während die Gelehrten allerdings in weiten Kreisen an Melanchthon's Auctorität hängen mochten. Es war die Schwachheit, welche Philippus dem Interim gegenüber entweder wirklich oder doch nach der Meinung des Volkes gezeigt hatte. Es war das nicht recht Fertige seiner eigenen Lehre vom Abendmahle. Daß seine Ausdrücke immer schwankten zwischen Leib und Blut Christi und zwischen dem ganzen lebendigen Christus mit seinen wesentlichen Heilsgütern; daß er immer Formeln brauchte, die nur einen rechten, vom Sinne Luther's verschiedenen Sinn gaben, wenn sie im Sinne der Schweizer und Oberländer genommen wurden, und doch die markanteren Ausdrücke der Oberländer und Schweizer nicht brauchen wollte, — das Alles mußte ihn unpopulär machen und seinen bestimmter

präcisirenden Gegnern den Sieg verschaffen. Und warum konnte und wollte er sich nicht so über das im Abendmahl Gegebene ausdrücken, wie z. B. Herr Heppe sich ausdrückt, wenn er uns den eigentlichen Gedanken des Philippismus recht klar machen will? Warum konnte er nicht sagen: nicht Leib und Blut Christi wird uns im Brot und Wein, sondern der lebendige, wahrhaftige Christus, in seiner Einheit mit dem Vater, wie er ist die Vergebung der Sünde, die wesentliche Gerechtigkeit, das wahre Leben und die ewige Seligkeit, wird uns in der Handlung des Abendmahls, so wir's recht glauben, gegeben, daß Er in uns sey und wir in Ihm — warum wollte und konnte er so nicht sagen? Er hat sich selbst nicht ganz sicher gewußt und hat noch weniger das Volk sicher zu machen sich getraut, daß das übereinstimme mit dem Wort: das ist mein Leib. Und so ist es am Ende wieder die Ehrfurcht vor dem wörtlichen Verstande dieses Satzes, den Luther zu Marburg vor sich auf den Tisch geschrieben hatte, was Melanchthon hinderte, in seinen Gedanken über den Inhalt des Abendmahles sich selbst recht klar zu werden und für Andere den klarsten Ausdruck zu wählen, und was deßwegen der lutherischen Partei den Sieg über ihn verlieh.

§. 17. Im Jahre 1551 mußten die evangelischen Stände Deutschlands daran denken, dem wiedereröffneten Concil zu Trient eine genaues Bekenntniß ihrer Lehre vorzulegen. Da dachte Niemand an die schmalkaldischen Artikel Luther's, zum Beweis, daß man sie nicht für eine kirchliche, zur Vorlage vor einem Concilium taugliche Schrift hielt. Vielmehr wurde von Melanchthon die repetitio confessionis Augustanae Saxonica, von Brenz die confessio Würtembergica zu diesem Zwecke verfaßt. Beide wollen nur Erklärungen der Augustana seyn, welche nebst ihrer Apologie als das einzige Glaubensbekenntniß des Protestantismus gilt. In der Arbeit des Melanchthon treten die philippistischen Anschauungen mit voller, bisher

noch nicht erreichter Klarheit hervor. Etwas weniger deutlich erklärt sich Brenzens Arbeit, doch kommt auch in ihr nichts von den eigenthümlichen Lehren der lutherischen Partei vor. Beide Arbeiten wurden gegenseitig von den Verfassern anerkannt und von vielen deutschen Fürsten und Theologen unterschrieben. Dadurch ist allerdings erwiesen, daß das, was das protestantische Deutschland dem Concil von Trient entgegenzuhalten im Begriffe stand, nicht die lutherische Eigenthümlichkeit, sondern die philippistische Lehre war. Die würtembergische Confession wurde dem Concil wirklich im Namen des Herzogs von Würtemberg und der Stadt Straßburg übergeben; die sächsische wurde, weil die Fürsten bald den Gedanken aufgaben, ihr Bekenntniß vor dem Concil zu vertreten, gar nicht eingereicht.

§. 18. Diese melanchthonische Lehrtradition war es, welche im passauer Vertrag 1552 und im Religionsfrieden zu Augsburg reichsgesetzlich anerkannt wurde. Die augsburgische Confession, welche in diesen Friedensschlüssen genannt wurde, ist die locupletirte, „cum tunc temporis sola fere exstaret et in omnium manibus versaretur", wie die repetitio Anhaltina in sehr begreiflicher Weise bemerkt. Ueberdieß hatten im Mai 1554 die evangelischen Stände in Naumburg erklärt, daß sie vor kaiserlicher Majestät nur stehen wollten auf der augsburger Confession oder der ihr gleichlautenden repetitio Saxonica oder confessio Brentii.

Das Resultat, daß in den Reichsverträgen die melanchthonische Lehrtradition garantirt ist, wird wohl nur in dem Sinne feststehen, daß der Protestantismus, wie er damals war, ohne Betonung der lutherischen Eigenthümlichkeit, in unklarer Mischung philippistischer und lutherischer Elemente sanctionirt wurde. Allein daß man sich eines Unterschiedes der philippistischen Lehrtradition von der lutherischen Lehre bewußt war, und daß also mit diesen Reichsverträgen, wie Herr Heppe sagt, „antimelanchtho-

nisches Bekenntniß", d. h. wohl specifisch lutherisches Bekenntniß, Bekenntniß zu den Lehreigenthümlichkeiten Luther's, ausgeschlossen war, das ist wohl zu viel behauptet und zu weit gegangen.

Ich breche hier in der Relation über die einzelnen Paragraphen des Buches ab. Was noch in den §§. 19—23. folgt, wird in dem größern Buche des Herrn D. Heppe, das ich später anzuzeigen gedenke, weitläufiger erzählt. Die zweite Abtheilung unseres Buches führt die Ueberschrift: die ursprüngliche confessionelle Entwicklung einzelner Territorialkirchen im evangelischen Deutschland. In den einzelnen Territorien wiederholt sich mit mannichfachen Variationen dasselbe, was den Gang der confessionellen Ausbildung im Ganzen bezeichnet. Unser Buch zeigt, daß in allen Territorialkirchen Deutschlands ursprünglich durchaus nicht das Eigenthümliche Luther's, sondern eine Lehre öffentlich anerkannt war, welche mit mehr oder weniger Schärfe und Klarheit die dogmatischen Anschauungen Melanchthon's wiedergab. Die würtembergische Kirche war von Brenz in ihrem Bekenntniß getragen. Brenz war im Jahre 1525 Hauptverfasser des sogenannten schwäbischen Syngramma, in welchem selbst Herr D. Kahnis die lutherische Lehre nicht finden kann. Auf ein nicht lutherisches Bekenntniß hin wurde Brenz 1535 nach Würtemberg berufen und ordnete von 1536 an die würtembergische Kirche in ganz melanchthonischem Geist. 1546 wurden die loci communes recentiores Lehrnorm im Würtembergischen. Unter Herzog Christoph kam 1551 der größere Katechismus von Brenz, welcher sogar die Nothwendigkeit der Taufe de salute entschieden leugnet und vom heil. Abendmahl lehrt: Christus vermachte seiner Gemeinde seinen Leib durch das Wort; zu größerer Gewißheit fügte er aber noch Siegel bei, Brot und Wein. So melanchthonisch blieb die würtembergische Kirche bis zum 19. Decbr. 1559, wo Brenz auf einmal zum Ubiquitismus abfiel. Aehnliches wird von allen ein-

zelnen Territorialkirchen Deutschlands berichtet. Nur Kurpfalz und Hessen behaupten den ursprünglichen philippistischen Lehrtypus. Alles dieß wird unwidersprechlich nachgewiesen — das Eine vorausgesetzt, daß, was Herr Heppe ursprüngliche philippistische Richtung nennt, der dogmatische Standpunct war, in welchem der Unterschied zwischen lutherischer und philippistischer Denkweise noch nicht hervorgetreten war, und daß erst in dem Maß, als dieser Unterschied erkannt wurde, das eine Land sich mehr für Luther, das andere mehr für Melanchthon entschied.

Die dritte Abtheilung unseres Buches führt den Titel: die altprotestantische Union und der spätere Gegensatz der protestantischen Confessionen. Außer einer kürzeren Darstellung dessen, was im größeren Buche weitläufiger erzählt ist, und was ich also auf die Anzeige dieses größern Buches verspare, enthält dieser Abschnitt die Nachweisung, wie das Lutherthum, das seit 1570 sich in Deutschland festsetzte, überall als eine Neuerung empfunden wurde. Selbst der Name der lutherischen Kirche war bis dahin fast nur ein Spottname im Munde der Papisten. Auch auf Seiten derer, welche sich die Vernichtung der melanchthonischen Auctorität in der Kirche zur Aufgabe stellten, wurde die evangelische Kirche als die reformirte bezeichnet; ja sogar noch in der Concordienformel heißt die augsburgische Confession communis pie reformatarum ecclesiarum confessio und wird als das symbolum bezeichnet, quo reformatae nostrae ecclesiae ab Romanensibus aliisque reiectis et damnatis sectis et haeresibus seiunguntur. Sogar solche Fürsten und Städte, welche gegen die deutsch-reformirte Kirche entschieden sich setzten, klagten über das, was ihnen jetzt als Lutherthum dargeboten wurde, als über etwas ganz Neues, und verwunderten sich über das monstrosum ubiquitatis dogma. So z. B. Kurfürst Ludwig von der Pfalz, welcher doch als der Wiederhersteller der lutherischen Confession in der Pfalz betrachtet wird, und

das geistliche Ministerium der Stadt Magdeburg, die bisher als ein Hort lutherischer Rechtgläubigkeit gegolten hatte. Es wurde als eine Verleugnung der Geschichte gefühlt, daß die Concordienformel die Katechismen Luther's und die schmalkaldischen Artikel als allgemein kirchliche Bekenntnißschriften geltend machte, daß sie Melanchthon's Tractat von des Papstes Gewalt zum Anhang der schmalkalder Artikel herabwürdigte, daß sie die locupletirte und repetirte augsburgische Confession von 1540 und 1551 unterdrückte, und daß sie den Bann über diejenigen aussprach, welche bis dahin von den Deutschevangelischen als Brüder anerkannt und geschirmt worden waren. — Aber einen ganz ähnlichen Schritt, wie ihn die lutherische Kirche durch die Annahme der Concordienformel that, that die calvinische auf der Synode zu Dordrecht und durch die Westminsterconfession, wo die calvinistische Prädestinationslehre in strengster Form wieder aufgerichtet wurde. So wurde von beiden Seiten der ursprüngliche Charakter des Protestantismus verleugnet und die Union, die bereits von beiden Seiten angebahnt war, zerrissen. Nur die deutsch-reformirte Kirche wehrte sowohl den Ubiquitismus der einen, als den Prädestinatianismus der andern Seite von sich ab und ist also „die einzige Trümmer der altprotestantischen Kirche und Union". Wir haben angedeutet, in welchen Grenzen diese Anschauung ihre Wahrheit hat: die deutsch-reformirte Kirche hat ihre Wurzeln in der deutschen, nicht in der romanischen Reformation; sie ist keine calvinische Kirche. Aber sie hat die eine der beiden Lehrtraditionen, die im alten Protestantismus verworren, ungeschieden und unabgegrenzt durch einander gingen, rein und mit Zurückstoßung der andern sich erhalten und darauf sich erbaut. So etwas gibt der Herr Verf. auch zu, indem er sagt, daß sich neben dem altprotestantischen Grundcharakter eingeschlichen habe: 1) ein polemischer Zug der Lehre, welcher der altprotestantischen Kirche fremd war, und 2) der calvinische Puritanismus in

den Cultusformen. Beides erklärt sich wohl; allein der Herr Verf. muß doch noch weiter zugeben, daß die deutsch-reformirte Kirche eine Zeitlang das Bewußtseyn ihres deutschen Ursprungs verlor und die Luft außerdeutschen, radical-protestantischen Wesens in sich wehen ließ.

Die vierte Abtheilung ist überschrieben: der innere Charakter der confessionellen Differenzen und die gegenwärtige Aufgabe des deutschen Protestantismus — und wendet sich aus der Geschichte der Vergangenheit den Fragen der Gegenwart zu. Herr Heppe meint: „Der ganze deutsche Protestantismus muß zu seiner ursprünglichen Geschichte und deren Resultaten zurückkehren. Er muß sich durchaus in die confessionelle Haltung zurückversetzen, welche ihm im Jahre 1555 eignete; dann hat er die Union." Ja, das wäre wohl recht schön, wenn das nur möglich wäre. Aber wie kann man denn eine dreihundertjährige Lehrentwicklung geradezu ignoriren? Wie kann man denn, nachdem sich die Gegensätze klar entwickelt und ausgeschieden haben, wieder zu dem unklaren Bewußtseyn zurückkehren, das die Gegensätze für gar keine Gegensätze hält? Herr Heppe möge mir das zu Gute halten, aber dieser Gedanke scheint mir etwas Abenteuerliches an sich zu haben. Jedoch Herr Heppe meint es auch eigentlich nicht so. Er meint nur, der Protestantismus müsse sich in die confessionelle Gestaltung versetzen, welche Herr Heppe für die des Jahres 1555 hält, d. h. er müsse sich ganz auf seine philippistische Seite schlagen, die philippistische Dogmatik wieder in der Ausbildung und Consequenz genommen, die sie bei M. Philippus noch nicht hatte, sondern die ihr erst die Erklärung und Ausführung des Herrn Heppe gibt — kurz, er meint am Ende nichts, als was Jeder meint, nämlich der Protestantismus müsse sich zu der Dogmatik bekehren, welche er gerade für die richtige hält, und dieß ist bei ihm die deutsch-reformirte.

Im §. 2. zeigt Herr Heppe, wie grundfalsch die

heutigen Gnesio-Lutheraner, besonders die Herren Guericke, Thomasius, Rudelbach und Kahnis, die geschichtlichen Verhältnisse der variata und invariata, der schmalkaldischen Artikel, der Philippisten in Kursachsen und der exegesis perspicua, von welchen das größere Buch Herrn Heppe's ausführlich redet, darstellen, wie sehr sie Melanchthon's Charakter verunglimpfen und die geschichtliche Stellung des heidelberger Katechismus mißverstehen. Angesichts der ganzen heppe'schen Geschichtsausbeute, und namentlich seiner aus den Archiven geschöpften Darstellungen der Einzelheiten im größern Buch und hier, wird es diesen Herren sehr schwer fallen, ihre geschichtlichen Anschauungen zu retten.

Im §. 3. wird gezeigt, daß in der Lehre von der Bekehrung die melanchthonische Lehre, die sich in den Worten darstellt: trahit deus, sed trahit volentem, gegen die der Concordienformel, welche ihre Spitze in den Worten hat: trahit deus quem convertere decrevit, bereits den Sieg erfochten habe. Es wird dieß dadurch bewiesen, daß gezeigt wird, wie zwei entschiedene Lutheraner, Herr Thomasius und Herr Harleß, die Lehre von der Bekehrung ganz vortrefflich darstellen, und zwar nach Herrn Heppe ganz philippistisch, während diese Herren selbst des Glaubens sind, sie lehren ganz lutherisch. Dieser Nachweis ist, wenn man einmal zugibt, daß alles das, was Herr Heppe philippistisch nennt, wirklich rein der reformirten und nicht der lutherischen Richtung angehöre, ganz schlagend. Aber wenn ja nur die Wahrheit so schön und warm gelehrt wird, wie sie in den angezogenen Stellen Herr Harleß wirklich lehrt, so ist es doch von ganz untergeordnetem Interesse, zu wissen, ob sie so zuerst von Luther oder von Melanchthon gefaßt worden ist. Herr Heppe schließt diesen Paragraphen mit den Worten: „Es ist darum keine gewagte Behauptung, wenn gesagt wird, daß im innersten Centrum der dogmatischen Differenzen, im Umfang derje-

nigen Lehren, in denen Dogmatik und Ethik sich zu Einem System der christlichen Lehre zusammenschließen, die deutsch-reformirte Kirche bereits den Sieg über das Lutherthum und die Concordienformel davon getragen hat."

Im §. 4. wird gezeigt, wie die Lehre der neuern lutherischen Dogmatik von den Sacramenten mit der augsburgischen Confession und zwar mit der invariata im Widerspruch steht, und ich wüßte nicht, was sich gegen diesen Beweis Erhebliches sagen ließe. Die augsburgische Confession und ihr nach sogar die Concordienformel lehren (S. 807. Rechenb.): „Christus sorgt dafür, daß die Verheißung des Evangeliums nicht nur überhaupt dargelegt werde, sondern er wollte auch die Sacramente der Verheißung anhängen, um durch sie, wie durch der Verheißung angefügte Siegel, einem jeden einzelnen Gläubigen die Gewißheit der evangelischen Verheißung zu bekräftigen." Es ist also nur von einer Gnade die Rede, der neutestamentlichen Heilsverleihung, welche im Wort überhaupt dargelegt, in den Sacramenten aber jedem Einzelnen insbesondere versiegelt wird. Erst seit Leonhard Hutter, der die Absicht hatte, durch sein Compendium die melanchthonischen loci zu verdrängen, kam die Lehre in Gebrauch, daß in den Sacramenten noch außer der einen Gnade der im Evangelium gepredigten, ohne Verdienst geschenkten Versöhnung und Vergebung der Sünden noch besondere, jedem Sacrament eigenthümliche himmlische Güter gegeben würden. Dieß mußte so kommen, weil im Abendmahle nicht bloß die Gnade der Vergebung der Sünde dem Glauben versiegelt, sondern eine ganz besondere, im Wort nicht enthaltene Gnade gegeben werden sollte, und ganz consequent mußte so auch eine besondere Taufgnade erfunden werden. Wir sehen hier, daß die lutherische Dogmatik etwa den entgegengesetzten Gang machte zu dem, welchen wir oben Herrn Heppe machen sehen. Herr Heppe setzte sich auf den dreizehnten Artikel von dem Gebrauch der Sacramente fest und erklärte daraus

alles specifisch Lutherische aus dem zehnten Artikel weg. Die lutherischen Dogmatiker setzen sich auf die specifisch lutherische Auslegung des zehnten Artikels fest und schaffen damit das weg, was im dreizehnten und in den dazu gehörigen Stellen der Apologie und sogar der Concordienformel gesagt ist. Das zeigt aber nur, daß schon in der deutschen, unveränderten augsburgischen Confession zwei Anschauungsweisen neben einander lagen, von denen jede, consequent durchgeführt, die andere modificiren mußte. Sehr anschaulich wird dieß an dem, was Herr Heppe von dem Widerspruch ausführt, der sich zwischen der Abhandlung des Herrn Sartorius über die Sacramente überhaupt und zwischen der Abhandlung desselben Gelehrten über das Abendmahl insbesondere findet. Es ist ganz derselbe Widerspruch, welcher in seinem ersten Keim zwischen dem dreizehnten Artikel der Augustana und zwischen dem lutherisch verstandenen zehnten Artikel stattfindet.

In den folgenden Paragraphen wird dann sehr viel zum Lobe des deutsch-reformirten Lehrsystems gesagt, namentlich daß es allein die Idee der Persönlichkeit recht gewürdigt habe, allein mit den „Reformatoren vor der Reformation" übereinstimme, und im §. 8. ein eigentlicher Lobpsalm auf die „göttliche Herrlichkeit des deutsch-reformirten Bekenntnisses" angestimmt. Dagegen ist von Bedeutung, was Herr Heppe in einigen andern Paragraphen über das heutige exclusive Lutherthum sagt: Das Lutherthum eifert für die äußere Kirche; daher erklärt sich sein Bestehen auf der Nießung der Ungläubigen, die doch für das Herz des Gläubigen ganz gleichgültig ist; daher in der jetzigen Zeit der Eifer, einen ordo aufzurichten, ohne dessen mittlerische Wirksamkeit der Laie die besondere Sacramentsgnade nicht erlangen kann; daher der Antiunionismus, der sich bis zur Verweigerung der Sacramentsgemeinschaft mit reformirten Christen steigert. Das hat Herr Stahl auf dem berliner Kirchentag sehr entschieden

und in seinem Sinne sehr richtig ausgedrückt. Er bekennt sich 1) zu dem positiven Inhalt der augsburgischen Confession, das heißt wohl zu den altkatholischen Lehren von der Dreieinigkeit Gottes und der Gottmenschheit des Erlösers, und zu der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne Werke, und 2) zu der Durchdringung des Göttlichen und Natürlichen, daß jenes in, mit und unter diesem durch mündliche Nießung empfangen werde; und dieses Nr. 2., dessen nothwendigen Zusammenhang mit Nr. 1. man gar nicht einsieht, ist ihm die Hauptsache; denn der eigentlich kirchliche Charakter besteht gerade in solcher geheimnißvollen Durchdringung des Göttlichen und Natürlichen; dieses Mysterium erstreckt seine Wirkungen auf den ganzen Bestand der Kirche. Nach dieser Darstellung der Ansicht des lutherischen Herrn D. Stahl fährt Herr Heppe fort: „Nicht der Glaube an die heilige Dreieinigkeit und die Gerechtigkeit ex sola fide ist ihm der primäre, den ganzen Bestand der Kirche tragende und charakterisirende Gedanke des Christenthums, sondern der Glaube an die göttliche Herrlichkeit des Brodes und Weines, das vom Altare her gereicht wird. Aber die altprotestantische Kirche donnert Herrn D. Stahl und allen Genossen seines Glaubens die melanchthonischen, unprotestantischen Worte entgegen: „papistas tantum dicere de praesentia in pane et prorsus tacere de praesentia assidua in credentibus", und: „Christus adest non propter panem, sed propter hominem." Der Sohn der Herrlichkeit ist nicht in die Welt gekommen, damit er mit seinem göttlichen Wesen Brod und Wein fülle, noch weniger, damit sich seine Jünger um die Frage nach der Durchdringung des Brodes und des Sohnes Gottes die Kirchengemeinschaft kündigen, — sondern damit er in den Gläubigen wohne, damit er des Menschen Seele mit seiner hohenpriesterlichen erlösenden Gottmenschheit durchdringe, damit er in des Menschen Leben Gestalt ge-

winne und in des Menschen=Person die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnaden und Wahrheit lebendig, wesentlich und kräftig kund thue." Auf die Gefahren, welchen das Lutherthum entgegengeht, wenn es bei seiner dogmatischen Absperrung gegen die reformirte Kirche beharrt, macht Herr Heppe vortrefflich aufmerksam. Es muß dabei zur Secte herabsinken. „Die lutherische Lehre von der specifischen Verschiedenheit der Gnadengabe, die der Geistliche im Sacramente gewährt, und der Gnadenaneignung, die jedem Gläubigen aus dem Worte freisteht, wird ihren Abschluß und ihr Fundament in der Lehre suchen und finden, daß dem Geistlichen die freie Verfügung über ein Heilsgut eigne, das der Laie nur durch den Geistlichen erlangen könne." „Für die exclusiv lutherischen Kreise hat jetzt die Lehre von der hierarchischen Gewalt des ordo und von dem Mittlerthum des geistlichen Amtes ganz dieselbe Bedeutung, welche für die Genesis des Lutherthums um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts die Lehre von der Ubiquität hatte."

Im Gegensatz gegen dieses exclusive Lutherthum hält nun Herr Heppe die deutsch-reformirte Kirche für die eigentliche Unionskirche. Sie ist dieses, weil ihre Dogmatik einen schlechthin ethischen Charakter hat und deßwegen wesentlich von der Gewalt des theoretischen Systematisirens frei ist. Eben deßwegen kann die deutsch-reformirte Kirche auch einzelnen Lehrdifferenzen kein allzu großes Gewicht beilegen; sie kann Privatmeinungen in ihrem Schooße freigeben und verschiedene Lehrtropen in sich dulden. „Aber in Betreff der gemeinsamen, kirchlichen, öffentlichen Lehre wird sie nie aufhören können, nur das als öffentliche Lehre gelten zu lassen, was für das Interesse des evangelisch-gläubigen, von dem protestantischen Princip getragenen Lebens von wirklichem Werthe ist." Die deutsch-reformirte Kirche hat in ihrem Herzen die rechte Würdigung der Persönlichkeit und darin den Grund zu einer rechten Entfal-

tung eines von Perſönlichkeiten getragenen Kirchenregimentes und einer rechten Kirchenzucht. Der Puritanismus im Cultus ist ihr nicht weſentlich, ſondern durch Zeitverhältniſſe aufgedrungen. Nachdem Herr Heppe alle dieſe Vorzüge der deutſch-reformirten Kirche beigelegt hat, findet er nur noch nöthig, ihre Verſchiedenheit von der calviniſchen Kirche zur rechten Anerkennung zu bringen, um dann an ihr die wahre Unionskirche gefunden zu haben. Denn dann zeigt ſie: 1) daß der deutſche Proteſtantismus aus ſeiner eigenen Wurzel ein Kirchenweſen hervorgetrieben habe, das weder dem Ubiquitismus, noch dem Prädeſtinatianismus verfallen ſey, und daß daher 2) in ihr die Brücke gegeben ſey, auf welcher das deutſche Lutherthum und der romaniſche Calvinismus ſich finden könnten. Auf dieſer Grundlage wünſcht Herr Heppe dann die Union in folgender Weiſe: die proteſtantiſche Wiſſenſchaft wird die weſentliche Uebereinſtimmung der deutſch-reformirten Doctrin mit der altproteſtantiſchen erweiſen; ſie wird das melanchthon'ſche Lehrſyſtem als die Baſis einer bereits beſtandenen Union anerkennen und als die einzige conſequente Verneinung des römiſch-katholiſchen Princips nachweiſen. Auf den Grundlagen des alſo als eine bereits vorhandene Union erkannten Philippismus wird auch das lutheriſche Bekenntniß — als individuelles Bedürfniß — Raum genug finden. Um auf dieſe Weiſe zu ſeiner urſprünglichen Geſchichte zurückzukehren, muß der deutſche Proteſtantismus 1) die augsburgiſche Confeſſion als ſein eigentliches ausſchließliches Bekenntniß anerkennen, aber 2) zunächſt nur als kirchliche Bezeugung des reformatoriſchen Princips, von welchem dann 3) eine ſtetige Lehrtradition ausgeht, worin ſich die Confeſſion ihre eigene kirchliche Auslegung ſchafft. So ungefähr denkt ſich Herr Heppe die Union. Geworden iſt die Union freilich anders. Sie hat nicht mit der Wiſſenſchaft und der hiſtoriſchen Einſicht in den Gang des proteſtantiſchen Confeſſionsweſens begonnen, ſondern ſie iſt ausgegangen von dem Be-

D. Vogel's Forschungen fielen allerdings in eine günstige Zeit. Bei der engen Verbindung der politischen und der Kirchengeschichte in Rather's Leben mußten sich diese Forschungen namentlich auch auf die politische Geschichte jener Zeit erstrecken. Und was ist seit dem Jahre 1765, in welchem die Ausgabe der Ballerini erschien, an Quellen und Bearbeitungen für diese Geschichte gewonnen, wie ist die ganze Art geschichtlicher Forschung und Darstellung in diesen neunundachtzig Jahren eine durchaus andere geworden!

Daß Herr Doctor Vogel diese Erwerbungen im ausgedehnteren Sinne kannte und mit wohlbemessener Oekonomie für seinen besondern Zweck nützte, daß er das Leben seines Helden selbständig durchforschte und in einem erschöpfenden Studium seiner Werke an der Hand der Ballerini über diese Sospitatoren der Werke des veroneser Bischofs hinausging, das ist sein Verdienst, zu dem noch das einer vortrefflichen Ordnung des Stoffes und einer klaren einfachen Darstellung hinzukommt.

Wie genau er die politische Geschichte jener Zeit kennt, zeigt er sofort in der Schilderung, die er im Eingange seiner Schrift von den Zuständen des Vaterlandes Rather's, Lothringen, in der Zeit vom Jahre 843 bis zum Jahre 926 gibt. Von dem Hauptgedanken ausgehend, daß alle Kämpfe in und um Lothringen in den letzten Jahrzehnten des neunten und während des ganzen zehnten Jahrhunderts ihren Grund in dem Streben gehabt hätten, eine eigene lothringische Herrschaft aufzurichten, führt er im Einzelnen aus, daß die nur zehn Jahre bestandene Theilung von 870, durch welche das westliche Lothringen französisch, das östliche deutsch wurde, nur die einzige Folge gehabt habe, daß nachher jenes mehr zu Frankreich, dieses zu Deutschland neigte, und schildert dann die Unterwerfung von Gesammtlothringen unter die deutschen Karolinger vom J. 880 an, die erfolglosen Bestrebungen nach Unabhängigkeit, welche von den

Resten der ehemaligen Karolinger, den Grafen von Hennegau und Haspengau, ausgingen, Arnulf's Herrschaft über Lothringen und seines Sohnes Zwentibald Königthum und die fortwährenden Empörungen der Hennegauer gegen ihn und seine Nachfolger, dann nach der Ruhe bis zum J. 911 Konrad's I. Kämpfe mit Karl dem Einfältigen von Frankreich um Lothringen und Heinrich's I. Verhältniß zu diesem Lande.

Dieses Letztere führt den Verf. durch den Umstand, daß Heinrich I. der Vorwurf gemacht wurde, unter den Lothringern, besonders in Lüttich, geworben zu haben, auf das Bisthum Lüttich und damit auf Rather.

Schon lange hatten die Bischöfe von Lüttich eine bedeutende Rolle gespielt (Fraaco von 854—901, Stephan von 901—920). Als Stephan's Nachfolger, Hilduin, den der Erzbischof Hermann von Cöln geweiht hatte, an dem Aufstande des Hennegauers Gieselbert Theil genommen hatte, zog Karl der Einfältige sofort seine Einwilligung zu dessen Wahl zurück, ernannte den Abt Richar von Stabloo und Prüm an seine Stelle und brachte den lütticher Kirchenstreit durch den Kaiser Berengar an den Papst, der den Hilduin und den Richar sowohl als den Erzbischof Herman von Cöln nach Rom beschied. Hilduin entzog sich dem päpstlichen Gerichte, der Papst entschied demnach für Richar, der im Jahre 922 den bischöflichen Stuhl von Lüttich bestieg, indeß Hilduin sich, wie der Verf. mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthet, in das Kloster Lobach zurückzog, das in Rather's Geschichte eine so bedeutende Rolle spielt. Der Verf. gibt die Geschichte dieser Abtei (nach den Annales Laubienses in Perz's, Monum. script. IV, 15 sqq.), und beweist, daß Hilduin vor seiner Wahl zum Bischof nicht Abt von Lobach, sondern lütticher Priester gewesen sey. Als nun Heinrich I. (im J. 926) Lothringen eroberte und es seinem Reiche einverleibte, bestätigte er Richar und räumte ihm auch die Abtei Lobach ein. Da verließ Hil-

dürfniß des Volkes, das gar nicht mehr gewußt hat, warum die Einen sich lutherisch nennen und die Andern reformirt. Ihren Bestand wird die Union haben, eben weil sie ein fortwährendes Bedürfniß ist. Ihr Dogma wird sich die unirte Kirche von den historischen Grundlagen des Protestantismus aus immer bestimmter gestalten, wie es die fortschreitende Erkenntniß der Schrift und Erfahrung des Lebens gestatten und verlangen. Aber in keiner vor dreihundert Jahren schon fertigen gelehrten Doctrin wird sie dieses Dogma vollständig finden. Melanchthon's gelehrte Autorität, milde, freie Gesinnung und unionistische Tendenz wird sie in Ehren halten; aber als den eigentlichen Helden deutscher Reformation, in dessen innerem und äußerem Leben alle wahrhaft evangelischen Herzens- und Lebenserfahrungen in großen Zügen vorgebildet daliegen, und ohne dessen derbes, realistisches und handgreifliches Wesen der gelehrte Melanchthon nie eine Reformation zu Stande gebracht und die bereits zu Stande gebrachte oft wieder aufgegeben hätte, wird sie Martin Luther ehren, und von dem Namen und der Geschichte des deutschen Helden wird sich die deutsch-protestantische Kirche nie wegführen lassen, um dafür den Namen des deutschen Gelehrten einzutauschen.

Herr Heppe möge entschuldigen, daß ich nicht anders konnte, als seiner geschichtlichen Forschung nur so zu folgen, daß ich Bedenken gegen die volle Richtigkeit und Festigkeit seiner historischen Resultate hin und wieder aussprach und mir den Verlauf einer wirklichen Union anders denken muß, als er sich denselben denkt. Mit aufrichtigem Danke für reiche Belehrung und Anregung scheide ich für dießmal von dem mir persönlich ganz unbekannten Herrn Verfasser, um ihm bald in der Anzeige seines größern Buches wieder zu begegnen.

Heidelberg, December 1854.

J. Holtzmann,
Stadtpfarrer zum heiligen Geist.

2.

Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert, von Albrecht Vogel, Lic. theol., D. phil., Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Jena. Erster Theil. Die Geschichte Rather's und seiner Zeit. Jena, 1854. 8.

Der Unterzeichnete hat das sehr geringe Verdienst, zuerst in Deutschland auf die classische Ausgabe der Werke des Ratherius durch die Ballerini aufmerksam gemacht und dadurch den entfernten Anlaß zu dem vorliegenden ausgezeichneten Werke über diesen merkwürdigen Sittenrichter des zehnten Jahrhunderts gegeben zu haben. Das erklärt seinen Wunsch, es dem theologischen Publicum vorführen zu dürfen.

Den Kirchenhistorikern, welche nach der Erscheinung des sechsten Bandes der histoire literaire de la France von Rather handelten, diente der vortreffliche Artikel, welchen dieser Band über Rather enthält, als Quelle. Da er vor der Ausgabe der Ballerini erschienen war, so konnte er derselben nicht erwähnen, und sie entging dadurch denen, welche den erwähnten Artikel als vorzügliche und zuverlässigste Quelle über Rather und die ihn betreffende Litteratur benutzten. Es war dieß selbst bei Neander der Fall, welcher, ehe die ballerinische Ausgabe in Deutschland bekannt wurde, mit einer Monographie über Rather beschäftigt war. Als er diese Ausgabe kennen lernte, legte er seine Arbeit zurück und drückte später dem Verfasser den Wunsch aus, sie an seiner Stelle auszuführen. Diesem Wunsche des geliebten Lehrers hat Herr D. Vogel in ausgezeichneter Weise entsprochen, und wir beklagen, daß dem trefflichen Neander nicht selbst noch die Freude werden konnte, die Frucht zu sehen, die aus seiner Anregung erwachsen ist.

D. Vogel's Forschungen fielen allerdings in eine günstige Zeit. Bei der engen Verbindung der politischen und der Kirchengeschichte in Rather's Leben mußten sich diese Forschungen namentlich auch auf die politische Geschichte jener Zeit erstrecken. Und was ist seit dem Jahre 1765, in welchem die Ausgabe der Ballerini erschien, an Quellen und Bearbeitungen für diese Geschichte gewonnen, wie ist die ganze Art geschichtlicher Forschung und Darstellung in diesen neunundachtzig Jahren eine durchaus andere geworden!

Daß Herr Doctor Vogel diese Erwerbungen im ausgedehnteren Sinne kannte und mit wohlbemessener Oekonomie für seinen besondern Zweck nützte, daß er das Leben seines Helden selbständig durchforschte und in einem erschöpfenden Studium seiner Werke an der Hand der Ballerini über diese Sospitatoren der Werke des veroneser Bischofs hinausging, das ist sein Verdienst, zu dem noch das einer vortrefflichen Ordnung des Stoffes und einer klaren einfachen Darstellung hinzukommt.

Wie genau er die politische Geschichte jener Zeit kennt, zeigt er sofort in der Schilderung, die er im Eingange seiner Schrift von den Zuständen des Vaterlandes Rather's, Lothringen, in der Zeit vom Jahre 843 bis zum Jahre 926 gibt. Von dem Hauptgedanken ausgehend, daß alle Kämpfe in und um Lothringen in den letzten Jahrzehnten des neunten und während des ganzen zehnten Jahrhunderts ihren Grund in dem Streben gehabt hätten, eine eigene lothringische Herrschaft aufzurichten, führt er im Einzelnen aus, daß die nur zehn Jahre bestandene Theilung von 870, durch welche das westliche Lothringen französisch, das östliche deutsch wurde, nur die einzige Folge gehabt habe, daß nachher jenes mehr zu Frankreich, dieses zu Deutschland neigte, und schildert dann die Unterwerfung von Gesammtlothringen unter die deutschen Karolinger vom J. 880 an, die erfolglosen Bestrebungen nach Unabhängigkeit, welche von den

Resten der ehemaligen Karolinger, den Grafen von Hennegau und Haspengau, ausgingen, Arnulf's Herrschaft über Lothringen und seines Sohnes Zwentibald Königthum und die fortwährenden Empörungen der Hennegauer gegen ihn und seine Nachfolger, dann nach der Ruhe bis zum J. 911 Konrad's I. Kämpfe mit Karl dem Einfältigen von Frankreich um Lothringen und Heinrich's I. Verhältniß zu diesem Lande.

Dieses Letztere führt den Verf. durch den Umstand, daß Heinrich I. der Vorwurf gemacht wurde, unter den Lothringern, besonders in Lüttich, geworben zu haben, auf das Bisthum Lüttich und damit auf Rather.

Schon lange hatten die Bischöfe von Lüttich eine bedeutende Rolle gespielt (Fraaco von 854—901, Stephan von 901—920). Als Stephan's Nachfolger, Hilduin, den der Erzbischof Hermann von Cöln geweiht hatte, an dem Aufstande des Hennegauers Gieselbert Theil genommen hatte, zog Karl der Einfältige sofort seine Einwilligung zu dessen Wahl zurück, ernannte den Abt Richar von Stabloo und Prüm an seine Stelle und brachte den lütticher Kirchenstreit durch den Kaiser Berengar an den Papst, der den Hilduin und den Richar sowohl als den Erzbischof Herman von Cöln nach Rom beschied. Hilduin entzog sich dem päpstlichen Gerichte, der Papst entschied demnach für Richar, der im Jahre 922 den bischöflichen Stuhl von Lüttich bestieg, indeß Hilduin sich, wie der Verf. mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthet, in das Kloster Lobach zurückzog, das in Rather's Geschichte eine so bedeutende Rolle spielt. Der Verf. gibt die Geschichte dieser Abtei (nach den Annales Laubienses in Perz's, Monum. script. IV, 15 sqq.), und beweist, daß Hilduin vor seiner Wahl zum Bischof nicht Abt von Lobach, sondern lütticher Priester gewesen sey. Als nun Heinrich I. (im J. 926) Lothringen eroberte und es seinem Reiche einverleibte, bestätigte er Richar und räumte ihm auch die Abtei Lobach ein. Da verließ Hil-

duin Lobach und nahm seinen Freund Rather mit. Damit sind wir bei dem Helden des Buches angekommen. Nicht ohne nächste Rücksicht auf Rather hat der Verf. die politischen Verhältnisse Lothringens geschildert; sie hatten eben auch auf Rather Einfluß. Den rauflustigen Grafen, Edlen und Freien war auch die Kirche verfallen. Abbacomites hatten die Abteien inne, alle Aebte und Bischöfe gehörten den vornehmen Geschlechtern an. Unter diesen Verhältnissen litt auch Lobach; doch blühten hier (dem wissenschaftlichen Maße der Zeit gemäß) wissenschaftliche Studien.

Rather (das beweist der Verf.) ist kurz nach dem J. 890 im Bisthum Lüttich, und zwar ganz nahe an Lüttich selbst geboren, aus einem unbedeutenden edlen Geschlecht, und wahrscheinlich durch seinen Vater selbst dem Kloster Lobach übergeben worden. Hier brachte er seine Jugend unter den ernstesten Studien, meist mit Selbststudium zu, erfreute sich wahrscheinlich der Theilnahme des vortrefflichen Bischofs Stephan, erlangte eine ausgezeichnete Kenntniß der sieben freien Künste, studirte mit Eifer die lateinischen Classiker, Kirchenväter und Kirchenschriftsteller und erwarb sich, besonders durch das Studium Augustin's und Gregor's d. Gr., eine ungemeine Bekanntschaft mit der heil. Schrift. Hier im Kloster schon legte er wohl den Grund zu der Kenntniß der Kirchengesetze, die ihn später ausgezeichnet hat, vielleicht wurden ihm da auch schon die hierarchischen Grundsätze von papaler und episkopaler Theokratie eingeflößt, die er später in Italien aussprach. Denn nicht in Rom, sagt der Verfasser, ist die Wiege dieser Grundsätze zu suchen, sie stand Jahrhunderte lang in dem Lande links am Rheine; das sey das Vaterland der falschen Decretalen, deren Gebrauch durch Rather übrigens nicht nachgewiesen werden könne.

Ein schnell fassender, gewandter Geist und ein außerordentliches Gedächtniß zeichneten Rather aus, dazu eine scharfe Achtsamkeit auf Alles, was um ihn geschah und gesprochen wurde; er lernte die Sitten aller Stände

kennen, und die Rede und Klugheit des Volkes war ihm nicht unbekannt. Damit verband er eine außerordentliche Wißbegierde. Augenblicklichen Eindrücken sich hinzugeben, war er allzu geneigt, ebenso jedem gegen ihn gesprochenen Worte sofort heftig entgegenzutreten; wenn man ihn (wie man that) simplex nannte, so geschah das nur in dem Sinne, daß er zwar, auf seinen Vortheil bedacht, in der Wahl der Mittel nicht allezeit gewissenhaft war, doch nicht immer die Ueberlegung, die Festigkeit, Ruhe und Geschicklichkeit hatte, die zur Ausführung erforderlich sind, und bei Aufrichtigkeit und Rücksichtslosigkeit, unüberlegtem Handeln ohne jene Tugend war, die man im Mittelalter discretio nannte. — Mit diesen Eigenschaften war er weder zum Gelehrten, noch zum Mönch, sondern, wie sein Freund Hilduin, für das praktische Leben gemacht, und eben das verband beide. Als daher Hilduin Lobach verlassen mußte und, von seinem Vetter, dem König von Italien, Hugo von Arles, gerufen, nach Italien ging, nahm er Rather mit.

In Italien wurden damals vorzugsweise heidnische Wissenschaften im bewußten Gegensatz gegen die Theologie der Kirche getrieben; Hugo's Hof war aufs äußerste verderbt. Das Streben dieses Fürsten ging dahin, möglichst viele Güter in die Hände von Verwandten zu bringen, Mächtige mit sich zu verschwägern, insbesondere aber Bisthümer und Erzbisthümer, namentlich das Erzbisthum Mailand mit Vertrauten zu besetzen. Für den Fall nun, daß der mailänder Erzbischof, Lantbert, sterben sollte, hatte er Hilduin zu dessen Nachfolger bestimmt, der einstweilen (stipendiario iure) die Einkünfte des Bisthums Verona genoß, welches nach Hilduin's Beförderung zum Erzbischof dem Rather zufallen sollte. So hatte Hugo versprochen. Als nun aber Lantbert starb, hatten sich des Königs Gesinnungen gegen Rather geändert; dessen Reise nach Rom, um Hilduin's und seine eigene Wahl zu betreiben, hatte ihm Argwohn eingeflößt, und es bedurfte eines besonderen Um-

standes, um ihn zu vermögen, Rather dennoch das Bisthum Verona zu geben. Dieser trat ein; [illegible]therius fiel in eine so schwere Krankheit, daß sein Aufkommen zweifelhaft war, und Hugo ließ sich bewegen, in der sichern Hoffnung auf seinen Tod ihn zum Bischof zu machen. Da er genas und nun installirt werden mußte, wurde Hugo sein bitterer Feind und blieb es; Rather selbst verdarb sich sein Glück. Die Veroneser hatten ihn freudig und vertrauensvoll aufgenommen; er aber, der überall nur Sündhaftigkeit sah, wollte hastig Alles bekehren und durch persönliche Wirksamkeit, Beispiel, Predigt und häusliche Ermahnung diese Bekehrung in Eile durchsetzen. Dadurch verlor er die Liebe der Veroneser, und da er sich überdieß unklugerweise Arnold dem Bösen gegen Hugo anschloß, entsetzte ihn dieser und hielt ihn in Pavia gefangen. Hier nun, im Walbertsthurme, schrieb Rather seine Präloquia, von welchen der Verfasser einen vollständigen Auszug gibt, dabei aber bemerkt, daß diese Schrift nur mit äußerster Vorsicht für die Geschichte Rather's zu gebrauchen sey, weil Rather sie, um Hugo nicht zu reizen, absichtlich dunkel geschrieben habe.

In Pavia blieb Rather dritthalb Jahre (vom Februar des Jahres 934 bis zum August des Jahres 936, nicht, wie die Ballerini wollen, von 934—937), wurde nach Hilduin's Tode frei gelassen, aber in Como unter die Aufsicht des dortigen Bischofs Azo gestellt. Hier hatte er Entbehrungen aller Art und überdieß Verleumdungen der veroneser Geistlichen zu dulden. Gegen den heftigsten dieser Verleumder, Urso, schrieb er einen Brief, in dem er die Geschichte seiner Gefangenschaft erzählt, und den er nach Vollendung der Präloquien denselben einschaltete.

Die Einladung burgundischer Bischöfe, zu einer Versammlung zu kommen, auf welcher über streitige Rechte der Bischöfe den Landesherren gegenüber Rath gepflogen werden sollte, lehnte er in einem Briefe an die Erzbischöfe Wido (von Lyon) und Sobbo (von Vienne) und an zwei unbe-

kannte Bischöfe, Gottschalk und Aurelius, ab. Diesem Briefe legte er seine Präloquien bei und verließ dann ohne, wohl aber nicht gegen den Willen Hugo's Comb; Er ging, nachdem er seine Präloquien an mehrere der bedeutendsten Gelehrten Frankreichs, auch (mit einem witzigen, höflichen und gelehrten Briefe) an den Erzbischof Rotbert von Trier gesandt hatte, in die Provence, wo ihn der reiche Roßtagnus zum Lehrer seines Sohnes annahm, für den Rather ein (verlorenes) grammatisches Buch (Sparadorsum) verfaßte. — Dort schrieb er auch das von dem lobacher Mönch Anso herrührende Leben des heil. Ursmar in das Musterlatein seiner Zeit um und sandte es voraus nach Lobach, wohin er nun ging.

Auf dem Wege dahin wurde ihm (im J. 944, nicht, wie die Ballerini wollen, 926 oder 969) in Laon die Abtei St. Amand angeboten. Die Rückkehr Rather's nach Lobach gibt dem Verf. Anlaß, den Zustand Lothringens um die Zeit dieser Rückkehr zu schildern.

Schon seit dem ersten Decennium des zehnten Jahrhunderts hatte sich eine Reaction der Volkskirche gegen die aus den karolingischen Zuständen hervorgegangene Kirche der Staatslenker, der Kleriker und der Gelehrten geregt. Diese zeigte sich zuerst unter den Mönchen, welche aber eine geringe Minorität vor Allem selbst reformiren wollte. Unter dem Schutze und durch die energische Unterstützung dieser Mönche erhob sich ein freilich vielfach verunstalteter Volksglaube und wurde eine Macht, welche dem Klerus in seiner damaligen Gestalt keineswegs günstig war, aber der Kirche selbst, der er sich als Basis empfahl, neues Ansehen und neuen Glanz verhieß. Einzelne Bischöfe, Priester und Mönche folgten bewußt oder unbewußt diesem Zuge; von ganz besonderer Wichtigkeit aber war es, daß das sächsische Herrscherhaus sich von demselben ergreifen ließ. Dieß trug einmal zur Reformirung der Kirche in asketisch-frommer Weise bei, ehrte, belebte, erhöhte, bereicherte die Kirche in

ihren Vertretern und Instituten. Vielleicht thaten es die sächsischen Herrscher, um durch die Kirche den Staat zu beherrschen und die Laienvasallen niederzuhalten. Otto I. ist in engster Verbindung mit der Kirche und dabei von dem religiösen Geiste seiner Völker getragen. So begreift sich nicht nur die Wichtigkeit des Streites um den erzbischöflichen Stuhl von Rheims, sondern auch, weßhalb Otto seine ganze Macht auf diesen Punct richtete, und es erklärt sich die vor dem kirchlichen Tribunale gesuchte endliche Entscheidung des Vernichtungskampfes, den das französische Vasallenthum gegen das legitime Königsthum führte.

Im Bisthum Lüttich nun kam schon Bischof Stephan mit jener volksthümlichen Religiosität (die ihm in den in seiner Diöcese gelegenen zwei klösterlichen Musterstiftungen Brogne und Gemblours ganz nahe war) in Berührung; er war gegen sie, ebenso seine Nachfolger Richar, Hugo und Farabert. Stephan erlaubte dem h. Gerhard von Brogne nicht, in den alten Klöstern seiner Diöcese reformirend aufzutreten; der entwickelte dann seine Thätigkeit, von dem Grafen Arnulf von Flandern gerufen, in der Diöcese Cambray.

Rather sehnte sich von Lobach weg bald wieder nach einem Bisthum; seine Sehnsucht wurde erfüllt; König Hugo, dessen Macht mit Schnelligkeit sank, rief ihn als Bischof abermals nach Verona, wo er in den verwickeltsten politischen Verhältnissen, bald auch mit seinem Klerus verfeindet, keine Ruhe hatte und, von Täuschungen aller Art umgeben, sich genöthigt sah, das Bisthum aufzugeben und eine lange Irrfahrt anzutreten. — Er ging zuletzt wieder nach Lobach, und nach einem viermonatlichen Aufenthalte daselbst finden wir ihn an Otto's Hoflager, im Gefolge des Bruders des Kaisers, Bruno, der es verdiene, wie der Verf. mit Wärme sagt, daß das Andenken an seine Person und an seine Wirksamkeit in der ausführlichsten, sorgfältigsten und begeistertsten Weise erneuert werde. Bruno, der dritte Sohn Heinrich's I. und Mathildens, im Frühling 925 geboren,

wurde für den geistlichen Stand bestimmt und zu dem Bischof Baldrich von Utrecht, einem keineswegs bedeutenden Manne, geschickt. Hier besuchte er von seinem vierten Jahre an die Schule, trieb mit großem Fleiße das Lateinische, lernte auch griechisch, und wurde von der damals erwachenden kirchlichen Frömmigkeit, die als Askese, Heiligen- und Reliquiendienst und Schenkungen an die Kirche erschien, berührt, jener Frömmigkeit, die ihren vollständigen Gegensatz in dem fast heidnischen, aber in humanistischer Bildung noch am weitesten vorgeschrittenen Italien fand. In Deutschland scheute man die classische Wissenschaft, nur das Königshaus machte eine Ausnahme, Bruno verband die Liebe für das Classische mit dem Eifer für die Kirche. Als er im Jahre 939 an seines Bruders Hof kam, errichtete er dort die schola palatina, von der man seit Karl dem Großen nichts mehr gehört hatte. Da wurde nun freilich anfangs nur barbarisches Latein getrieben, bald aber erhob sich ein originelles, ernstes, wissenschaftliches Streben, das auf das gründliche Studium der griechischen Sprache und der exacten Wissenschaften basirt war, und von Oberitalien sowohl als von Spanien und Britannien aus angeregt wurde. Aus England kam mit Anregung nach dieser Seite ein (Abt oder Bischof) Israel, dann fanden sich bessere Lehrer, Griechen, ein. Bei Volk und Klerus in Deutschland fand Bruno keinen Anklang, man verketzerte ihn, und auch die Frommen traten auf die Seite seiner Gegner. Er versuchte diese dadurch zu gewinnen, daß er die Klöster, die ihm sein Bruder gegeben hatte, reformirte, erntete damit aber nur Haß. Vom Jahre 940 an steht er Otto als Kanzler zur Seite (archicapellanus = archicancellarius); seine Besonnenheit mäßigte Otto's leidenschaftliche Kühnheit; er wies auf Nordsachsen als den Kern und das Centrum der neuen Reichsmacht in Deutschland hin; im Osten schützte der rauhtapfere Markgraf Gero, im Westen wirkten die deutschen Tugenden der Frömmigkeit, der Bildungsbegierde, der Ge-

duld und der Klugheit, die Bruno herrlich vertrat. Leider wandte das Streben der Deutschen sich nach Italien, aber Otto's Milde auf seinem ersten Zuge dahin war Bruno's Verdienst, der darnach strebte, dem Könige gegen die mächtigen Vasallen unbeschränkte Macht zu verschaffen, und sich deßhalb mit dem Erzbisthum Cöln zugleich die Regierung des Herzogthums Lothringen geben ließ. Auch die Behandlung, welche Otto der Kirche und ihren Vertretern angedeihen ließ, war größtentheils durch Bruno bestimmt. Für Otto fielen die Begriffe der Christenheit, d. h. der katholischen Kirche, und des abendländischen Reiches aus der Erbschaft Karl's des Großen zusammen und deckten sich völlig; daher die Einordnung der kirchlichen Würdenträger in die Reihen der Reichsbeamten, der Bischöfe und Aebte als Grafen, der Erzbischöfe als Herzöge. Daher mußten die geistlichen Herren von der königlichen Jurisdiction und der Herrschaft der Grafen befreit werden, selbst Grafenrechte erhalten, und die ihnen unmittelbar unterworfenen Gebiete mußten erweitert werden. Dagegen mußten die Bischöfe auch die Lehenspflichten erfüllen, vor Allem die Heerfolge leisten. Zur Vergeltung stellte Otto hinwiederum die Staatsmacht der Kirche zu Gebote; er ließ Klerikern und Mönchen und ihren Gütern Schutz angedeihen und rächte deren Verletzung; er sorgte dafür, daß Kleriker und Mönche sittlich und wissenschaftlich gehoben wurden; das Institut der Synoden brachte er wieder zur Blüthe und sicherte die Ausführung ihrer Beschlüsse. Aber die Bischöfe mußten beim Reichsrathe wie bei den Synoden seyn und hatten bei beiden erst von der freien Entschließung des Königs die Geltung ihrer Aussprüche zu erwarten. Der Papst war ihm die Krone der Kirche, aber über das, was seine Bischöfe ihm als kanonisches Recht lehrten, und über sein Staatskirchenrecht hinaus durfte die päpstliche Meinung keine Geltung beanspruchen. In solchen Fällen widersprach Otto und der Papst fügte sich. Um Bruno bildete sich ein Kreis wissenschaftlich

strebender Leute, die über die ärmliche karolingische Bildung hinaus wollten und durch edle Sitte, religiöse Weltanschauung und eifrige Frömmigkeit sich auszeichneten. Diese gelehrte Gesellschaft hatte ihren Stamm in dem Klerus, der dem königlichen Hofe zu folgen pflegte; dazu fanden sich Söhne der edelsten Geschlechter, die dann zu Bisthümern befördert wurden, und so lange sie am Hofe waren, die Secretariatsgeschäfte und das Archiv besorgten. Unter Otto wurde dieser Hofklerus mit der Palastschule in engste Verbindung gebracht. 952 wurde Rather an dieselbe berufen und, hochgeehrt, mit dem Unterrichte der jungen Kleriker beauftragt. Bruno selbst wurde sein Schüler.

Diese Ruhe unterbrach der Kriegslärm, den zu beschwören, Bruno zum Erzbischof von Cöln gemacht wurde. Um einen dem sächsischen Königshause ganz ergebenen Mann in jenen Gegenden zu haben, wurde Rather zum Bischof von Lüttich gemacht. Da dieß aber mit völliger Nichtbeachtung des hohen Adels des Landes, besonders der herrschenden Familie der Hennegauer, geschehen war, und Rather, wie immer, sich schroff und rücksichtslos betrug, so brach schon nach funfzehn Monaten eine Empörung gegen ihn aus, die ihn zwang, Lüttich zu verlassen. Er begab sich, von dem Erzbischof Wilhelm von Mainz, einem Sohne Otto's I., geladen, nach Mainz. Hier fügte er seinen Präloquien eine neue Sammlung vermischter Schriften an, sammelte und ordnete deßhalb zwanzig kleinere und größere Aufsätze und faßte diese in zwölf Bücher zusammen, von denen uns nur das erste, zweite und elfte aufbehalten sind. Das erste nannte er, mit Bezug darauf, daß seine Feinde ihn einen Wahnwitzigen nannten, Phrenesis, das zweite enthielt sein Glaubensbekenntniß und Briefe an den Papst und die Bischöfe, das elfte den wohlerwogenen Schluß. Im Herbste 955 zog sich Rather in das Kloster Alna (Aulne, ganz nahe an Thun und Lobach) zurück und lebte dort anfangs sehr zufrieden, wie der von dem Verf.

(aus Monumm. Germ. script. IV, 278.) mitgetheilte Auszug eines Ende 955 oder Anfang 956 von Rather an Bruno geschriebenen Briefes zeigt.

Es herrschte eben damals eine große Regsamkeit in dem Mönchsthum jener Gegend, und Rather fand sowohl in wissenschaftlichen Kämpfen, als auch in dem mit Waffen aller Art geführten Streite für und gegen die Reformation der Klöster Beschäftigung seines ruhelosen und kampffertigen Wesens.

Hier schaltet der Verf. eine treffliche Darstellung des Entwicklungsganges des abendländischen Mönchthums bis zur karolingischen Zeit ein, welcher eine merkwürdige Darstellung des dem Mönchthum am feindlichsten gegenüberstehenden kanonischen Lebens beigefügt ist. In Alna schrieb Rather sein excerptum ex dialogo confessionali. In dieser Schrift ist merkwürdig, was er vom Abendmahl sagt, und der Verf. hat die auf den Genuß des wahren Leibes und Blutes Christi bezügliche Stelle, in welcher Joh. 6, 45. citirt wird und welche die Ballerini aus dem Manuscript von Lobach lückenhaft und verdorben gegeben hatten, vollständig und richtig aus einer Handschrift von Gemblours (jetzt Cod. bibl. Burg. Bruxell., membr. saec. XI. et XII. num. 5576—5604.) mitgetheilt. Sie lautet: Nisi manducaveritis, inquit, carnem filii hominis et biberitis sanguinem eius. Panem utique et vinum per naturam. Carnem et sanguinem v e r e et non figuraliter per i n v o c a t i sancti spiritus incomprehensibilem operationem et divinitatis inhabitationem f a c t u m. Ausführlicher spricht sich Rather über das Abendmahl in dem 958 geschriebenen Briefe an Patrik aus.

Wie dann in Folge des Zuges Otto's I. nach Italien (961) Ratherius wieder Bischof von Verona wurde, dort die Invectiva schrieb und 963 anfing zu predigen, erzählt der Verf. ausführlich, bespricht den Inhalt der einzelnen Predigten und schildert als Einleitung zu Rather's Schrift de

contemtu canonum das Verhältniß Otto's I. zu Johann XII. Von der Predigt am Gründonnerstage haben die Ballerini nur den Anfang; der Verf. wird dieselbe aus einer brüsseler Handschrift im Anhang seines Werkes ganz geben. Die wechselvolle und bedrängte Lage Rather's als Bischofs von Verona bis 968 wird uns im Einzelnsten vorgeführt und nachgewiesen, in welche Zeit die einzelnen Schriften Rather's während dieser zweiten Verwaltung des Bisthums Verona fallen und auf welche Veranlassungen sie geschrieben wurden. Mitte August reiste Rather nach Lothringen zurück; der Verf. findet es sehr zu bedauern, daß Rather in Italien keinen Verkehr mit denjenigen gehabt zu haben scheine, welche, wie Gunzo von Novara, den philologischen und philosophischen Wissenschaften einen neuen Aufschwung gaben. Noch mehr aber sey es zu beklagen, daß er nicht Gerbert's Ankunft in Italien und seine Disputationen mit Otherich von Magdeburg vor dem Kaiser Otto in Ravenna um Ostern 970 abgewartet, weil wir dann ohne Zweifel in Rather's Schriften ein Echo jener wunderbaren Begeisterung für die subtilsten dialektischen Fragen finden würden, welche sich als eine kurze Vorahnung des Scholasticismus vieler fähigen Köpfe bemächtigt hatte und vor Allem am Hofe der Ottonen in Blüthe und Ansehen stand.

Rather fand auch in der Heimath die ersehnte Ruhe nicht. Der Verf. schildert die unruhige Thätigkeit seiner letzten Jahre bis zu seinem Tode 974 und schließt diesen ersten Band mit folgender Betrachtung: „Es macht einen betrübenden Eindruck, den Ausgang des Lebens Rather's zu betrachten. Mit der Gluth seiner Predigt und seines Kampfes gegen das Unrecht war die Leidenschaftlichkeit seines Begehrens und Handelns gewachsen, und kaum aus dem Amte entlassen, das er vorzugsweise als das Amt eines Strafpredigers und Zuchtmeisters geführt hatte, beeilte er sich, so wenig als möglich von den in ihrer Ab-

scheulichkeit erkannten und scharf gerügten Sünden selbst ungethan zu lassen. Er rang mit denselben feindlichen Mächten in sich, wie außer sich. Er rang, aber überwand nicht. Nachdem er jenen Mächten außer sich unterlegen war, trugen sie auch in ihm den glänzendsten Sieg über ihn davon. — Auf dem Ambose einer eisernen Zeit wurde sein an sich hartes, aber im Feuer der Empfindung bildsames Herz geschmiedet. Das Geschick, das Gott über ihn kommen ließ, war der Hammer. Unter dessen harten Schlägen und unter heftigem Sprühen kam zu Stande, was Rather war, that, schrieb. Petrus Damiani ist eine Wiederholung Rather's im großen Style der Zeit Hildebrand's."

Ich habe versucht, im Vorstehenden eine Andeutung von dem reichen Inhalte dieses Buchs zu geben und auf die Puncte hinzuweisen, zu deren Aufhellung es wesentlich beiträgt, und will nun noch sagen, wie der Verf. selbst sich den Zweck seiner Arbeit gedacht hat.

Die Centuriatoren, so äußert er sich in der Vorrede, hielten es für nöthig, gerade hinsichtlich des zehnten Jahrhunderts an den Glaubensartikel von der ununterbrochenen Existenz der Kirche Gottes zu erinnern, die damals eben in den Wenigen bestanden habe, die, vom himmlischen Lichte erleuchtet, Gottes Wort gelernt und das Heil in Christo ergriffen hätten. Baronius gab den schlimmen Zustand der Kirche in jener Zeit zu und erklärte denselben durch die Bemerkung, daß Christus geschlafen habe. Weil er aber doch im Schiffe der Kirche geschlafen habe, sey sie durch seine Anwesenheit erhalten worden. Mabillon nahm dieses Zugeständniß des Baronius zurück und bemühte sich, die fortwährende Anerkennung des Amtes und der Würde der Päpste bei aller persönlichen Gesunkenheit derselben und das Vorhandenseyn einer hinreichenden Anzahl von Männern darzuthun, welche die unverderbte Kirchenlehre bewahrt und den Nachkommen überliefert hätten. Nun erst entsprechen die Behauptungen der beiden Gegenkirchen einander völlig;

auf der einen Seite die Behauptung der Continuität einer aus dem späteren Mittelalter in den Anfang der christlichen Geschichte zurückversetzten römischen Kirchengestalt, auf der andern Seite die Behauptung der Continuität einer der äußern Einigung und Gestaltung entbehrenden, aber nichts desto weniger vorhandenen und dem Ideale allein entsprechenden, evangelischen Kirche. — Rather von Verona hat dieser und jener Partei zum Zeugen dienen müssen, und wir könnten uns dadurch auffordern lassen, eine Untersuchung des Zeugnisses seiner That und seines Wortes und eine Darstellung der Geschichte seiner Zeit mit Beziehung auf die angegebenen Gegensätze zu unternehmen. Der Erfolg würde seyn, daß wir ihn keiner Partei ganz zusprechen könnten, und schon das muß uns eine in dogmatischen Extremen sich bewegende Geschichtsbetrachtung verdächtig machen. Ohne die arge Verschlimmerung in Abrede stellen zu wollen, die in den meisten kirchlichen Verhältnissen eingetreten war, mögen wir doch mit der gesammten neueren Historiographie keinen Theil haben an der Anschauung der römisch-katholischen Kirche als des Reiches des Antichrists, sondern wir freuen uns an den großartigen, von Gott geleiteten und gesegneten Entwicklungen dieser Kirche. Ohne an der ununterbrochenen evangelischen Protestation gegen jüdische und heidnische Verderbniß der Kirche zu zweifeln und ohne unsere Freude an Rather's Protestationen zu verleugnen, hüten wir uns doch, aus solchen Protestirenden selbst und aus ihnen allein die wahre Kirche zu construiren und um ihretwillen andere Personen und Ereignisse zu vernachlässigen, an welche Gott jene großen Entwicklungen seines Reiches anf Erden geknüpft hat. Wir glauben an die Continuität der göttlichen Leitung, welche die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts nicht aus einer versprengten oder ausgeschiedenen Minorität, sondern aus der römisch-katholischen Kirche des Mittelalters selbst hervorgehen ließ. Trotzdem ist es eine noch ziemlich verbreitete Sitte,

das zehnte Jahrhundert mit Baronius zu schelten und es gleichsam als eine Pause in den kirchengeschichtlichen Bildungen zu behandeln. Diese Ungunst würde noch mehr zu Tage kommen, wenn die frühere Art der Geschichtschreibung nach Jahrhunderten noch bestände und die Historiker dadurch genöthigt wären, sich über die Stellung des zehnten Jahrhunderts auszusprechen. Nun bringt man es gewöhnlich in der Periode unter, welche man sich von Karl d. Gr. bis Gregor VII. erstrecken läßt, aber nach der lange Zeit gebräuchlich gewesenen Betrachtungsweise wird diese Periode gerade durch das zehnte Jahrhundert wie eine Kluft zerrissen. Man ließ sich davon im Allgemeinen weder durch Leibnitz, noch durch die Mauriner (in der Litterärgeschichte Frankreichs), noch durch Semler, noch durch Heeren, noch durch Höck (in seinem Gerbert) abbringen. Cramer's ebenso gelehrte wie beredte Schilderung des wissenschaftlichen, sittlichen und kirchlichen Elends jener Zeiten befestigte die Abneigung gegen das zehnte Jahrhundert und die zu schnell fertige und oberflächliche Verurtheilung desselben. — Aber die Dinge haben sich geändert. Die Profangeschichtschreibung hat sich zuerst mit Erfolg des betreffenden Zeitraums angenommen, und kirchenhistorische und litterarhistorische Studien haben, auf den gewonnenen Resultaten fußend, ihn nach seiner ganzen Breite und Länge auszumessen und zu erforschen begonnen, um ihm seine rechte Stelle in der Geschichte der christlichen Menschheit anzuweisen. Diesem Zweck soll auch die folgende Arbeit dienstbar seyn. Sie macht aber zunächst nur den Anspruch, ein sorgfältig ausgeführtes und möglichst vollständiges Lebensbild aus dem zehnten Jahrhundert zu seyn, und beschränkt sich außerdem auf die Darstellung derjenigen Verhältnisse, Ereignisse und Persönlichkeiten, mit denen wir an der Hand des Helden der Biographie in nähere Berührung kommen. Dabei wird hoffentlich Einiges zum richtigeren Verständnisse der großen Zeit der ersten sächsischen Könige und Kaiser gesagt

seyn. Aber ausdrücklich mag hier bemerkt werden, daß wir die Wissenschaftscultur Gerbert's und seiner Genossen und die schwärmerische Frömmigkeit, welche vom römischen Kloster der heiligen Bonifacius und Alexius ausging — Richtungen, deren gemeinsamer Gönner und Vertreter Otto III. gewesen ist — zu schildern hier noch nicht Gelegenheit gehabt haben. — Die Wahl Rather's von Verona rechtfertigt sich durch folgende Erwägungen. Es werden sich erstens im zehnten Jahrhundert Wenige finden lassen, von denen man so viele Einzelnheiten ihres Geschicks und so viele kleine Züge ihres Wesens erzählen könnte, als man von Rather erzählen kann. Ferner ist sein wechselvolles Schicksal mehrfach mit der Geschichte Deutschlands, Italiens und Lothringens und mit den kirchenregimentlichen, dogmatischen und disciplinarischen Kämpfen verflochten gewesen, und seine meist feindliche Berührung mit fast allen Schichten der menschlichen Gesellschaft, besonders mit dem Klerus, führt uns tief in die Zustände seiner Zeit ein. Drittens wissen wir von sechsundfunfzig selbständigen litterarischen Erzeugnissen (Tractaten, Briefen, Predigten) Rather's, und eine so große schriftstellerische Fruchtbarkeit ist im zehnten Jahrhundert so selten, daß Rather schon wegen derselben eine besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Viertens tragen diese seine Schriften zur Aufhellung einiger historischen Momente von allgemeiner Bedeutung bei. Fünftens ist Rather durch seine Schriften, seine Handlungen und seine Leiden bereits zu einer der Persönlichkeiten geworden, an welchen man die Signatur der Zeit zu erkennen sucht und aufzuweisen gewöhnt ist. Sechstens verdient er, einen Platz zwar nicht über, aber doch neben den leuchtendsten Erscheinungen, welche in der Kirche des zehnten Jahrhunderts auftreten, neben einem Odo von Clugny, einem Ulrich von Augsburg, einem Dunstan von Canterbury, einem Bruno von Cöln, einem Atto von Vercelli, vielleicht sogar neben einem Adalbert von Prag und einem Nilus einzunehmen. End-

sich entrollt uns Rather's Geschichte ein wundervolles psychologisches Gebilde, das wir nicht ohne Theilnahme und Belehrung betrachten können.

So Herr D. Vogel. Ich habe diese Stelle mitgetheilt, weil sie den Standpunct des Verfassers klar bezeichnet. Arbeiten wie diese, und von solchen Grundsätzen ausgehend, rücken die Aussicht auf eine unbefangene allgemeine Kirchengeschichts immer näher. Denn auch der Verf. geht doch von dem Gedanken aus, daß die Geschichte der Kirche in gewissem Sinne Theodicee seyn müsse, daß eine ihrer Aufgaben sey, die Erfüllung der Verheißung Jesu nachzuweisen, daß er bis ans Ende bei den Seinen seyn wolle, und, unbeirrt von den fremdartigen Formen, auch in diesen die Gegenwart des Herrn erkennen zu lehren. Wie weit ein solches Bestreben von Indifferentismus entfernt ist, braucht man Kennern nicht zu sagen, ebenso wenig, daß nur die gründlichste Einzelforschung, bei welcher der Blick doch immer auf das Ganze gerichtet ist, auf diesem Wege zum Ziele führe.

D. Engelhardt.

Kirchliches.

Beiträge zum Anbau der Hymnologie.

Von

Wilhelm Schircks, Pastor,

ehemal. Prof. der Theol. am theolog. Seminare in Graubünden.

Paul Gerhardt,

ein Lebens- und Charakterbild,

geb. zu Gräfenhainichen 1606,
gest. zu Lübben den 7. Juni 1676 a).

Erster Artikel.

Luther und Paul Gerhardt, dessen Sängerperiode in die Zeiten des dreißigjährigen Krieges bis zum J. 1666 fällt, sind unter allen Liederdichtern die Ehre und der Schmuck unserer evangelischen Kirche, — Luther als Vater des deutschen Kirchenliedes und Kirchengesanges, — Paul Gerhardt, der andere Luther, als Fortbildner und Vollender desselben; jener die Wurzel, dieser die höchste Blüthe — beide mit besonderen, herrlichen Gaben ausgerüstet.

Indem wir in diesen Blättern versuchen wollen, auch das Lebensbild dieses bedeutendsten Sängers

---

a) Kirchenbuch zu Lübben, den 7. Juni 1676, 70 Jahr. Testament bei Feustking: „nachdem ich nunmehr das 70. Jahr meines Alters erreichet.“ Darnach das Geburtsjahr: 1606.

unserer evangelischen Kirche zu zeichnen und, soweit die Quellen erlauben, die zu diesem Zwecke sämmtlich benutzt sind, seinen innern Lebensgang und seine Eigenthümlichkeit zur Anschauung zu bringen, müssen wir bedauern, daß in seine früheste Entwickelung uns nur geringe Einblicke gestattet werden, mehr aber in die späteren Zeiten seines Kampfes und Streites.

Die ersten Jugendeindrücke empfing er in Gräfenhainichen, seiner Vaterstadt, wo man noch jetzt auf der hallischen Straße das Haus Nr. 39. als sein Vaterhaus bezeichnet. Hier wuchs er, ähnlich wie Luther in Mansfeld in den Waldgebirgen Thüringens, auf in dem Stillleben einer kleinen Stadt, unscheinbar vor der Welt, wie denn überhaupt die Stille und Verborgenheit längere Zeit einen eigenthümlichen Zug bildet in seinen Lebensführungen.

Der Name Paul, welchen er in der heiligen Taufe erhielt, scheint ihm für sein späteres Leben bedeutungsvoll geworden zu seyn, denn er schrieb sich „Paulus" Gerhardt, und in einem sehr wichtigen Momente seines Lebens sprach er einst: „ich bin willig, mit meinem Blute die evangelische Wahrheit zu besiegeln und als ein Paulus mit Paulo den Hals dem Schwerte darzubieten."

Durch die Schule äußerer Noth und Entbehrungen, wie Luther zu Magdeburg und Eisenach, ist er in seinen Jünglingsjahren nicht hindurchgegangen, da sein Vater als Bürgermeister der kleinen Stadt ihn mit dem Nothwendigen versorgen konnte, — aber die Zeit, in die sein Leben bis zu seiner amtlichen Thätigkeit hineinfiel, war eine Zeit des Schreckens und des Elendes, — die Zeit des dreißigjährigen Krieges. Mußte er doch später die Kunde vernehmen, wie am 16. April 1637 seine geliebte Vaterstadt durch die Schweden ein Raub der Flammen geworden, und so in der Nähe die Schreckenskunde vom Kriege selber erleben. — Diese Schreckenszeit mußte für ihn beson-

ders wichtig werden. War doch dieser Krieg ein „Befreiungskrieg" im höheren Sinne des Wortes! Die evangelische Kirche schien ihrem Untergange nahe, da errichtete Gott eine große Wunderthat und sandte zur Rettung der armen, bedrängten evangelischen Kirche aus dem hohen Norden Gustav Adolph, den Schwedenkönig. Eine solche Zeit mußte gewaltig die Herzen ergreifen, die Zuversicht stärken auf den lebendigen Helfer, der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennet, — und das Gefühl der Dankbarkeit beleben. — „Die schönsten unter den 120 Liedern", sagt unser geliebter Oberhirt über Paul Gerhardt a), „die den vollsten Wellenschlag, den erquicklichsten Klang, den reichsten Opferduft haben, das sind die, in welchen sein Gottvertrauen, in welchen seine Dankbarkeit spricht und durch die Saiten weht." —

Während die Flamme dieses schweren Krieges weit umher züngelte und Tausende von Brandstätten die Vergänglichkeit alles Irdischen predigten, hatte der Herr ihm in ein Zoar (1 Mos. 19, 20.) gerettet, eine Bergungsstätte, worin er lange Zeit verborgen bleiben sollte, wie Luther in seinem Kloster zu Erfurt. Das war das Haus des Kammergerichts-Advocaten Bertholdt in Berlin, wo er seine langen Candidatenjahre als Hauslehrer verlebte.

Hier in stiller Einsamkeit, in der Kinderwelt, lernte er den kindlichen Volkston seiner Lieder. Hier in der langen Geduld- und Prüfungsschule wurde in ihm das Bedürfniß rege, Lieder b) zu singen und sich durch die Macht des Gesanges über alles Irdische und Vergängliche zu er-

a) Paul Gerhardt's Ehrengedächtniß, von Möller. Magdeburg 1844. Heinrichshofen. Wer noch nicht Paul Gerhardt als Sänger liebt, der lese diese köstliche Predigt, S. 12.

b) Als schon im Jahre 1649 gedruckt nennt Wackernagel: Auf, auf, mein Herz (Osterlied) — Ich erhebe, Herr, zu dir (Ps. 121.) — Wach' auf, mein Herz (Morgenlied).

heben, nicht wie Luther, der durch das nächste Bedürfniß des Gottesdienstes zum Singen veranlaßt wurde. — Hier im stillen Familienkreise fesselte ihn unbewußt die Seele, die nachher mit ihm in 16jähriger Ehe zu leben bestimmt war, und so erblühte in seinem Herzen die liebliche Blüthe reiner Liebe. In dieser Verborgenheit entfaltete sich sein tiefes Gemüthsleben und erschloß sich ihm die schmucklose Natursinnigkeit, die die Außenwelt erfaßt als Bilder der tiefen inneren Gemüthswelt.

Da war die wichtige Entscheidungszeit seines ganzen Lebens, wo ihm der „Paulus"-Name so lieb und theuer, und wo durch Gottes freie, unverdiente Gnade ihm der kindlich-frohe Glaube geschenkt wurde. Da lernte er die Süßigkeit des Evangeliums schmecken, wovon sein Herz immer so voll ist; da mochte er durch so manche schwere Kämpfe sich zum „Frieden Gottes" hindurchringen. Da mochte er, wie er im Liede singt, die Macht der Sünde fühlen — „des Gesetzes starken Hammer, des Teufels Trügen, das Zermalmen und Zerfressen des eigenen Gewissens" — ähnlich wie Luther in seinem Kloster zu Erfurt.

Da konnte er ausrufen voller Jubel:

> Aller Trost und alle Freude
> Ruht in dir, Herr Jesu Christ.

Da mochte er dergleichen Erfahrungen machen, wie er singt:

> Bei der Welt und ihren Kindern
> Fall' ich vollends in den Koth.
> Da ist Trost, der mich betrübt, —
> Freude, die mein Unglück liebt,
> Helfer, die mir Herzleid machen — —

In Berlin war es auch, wo er seine ersten Versuche im Predigen machte, und zwar merkwürdigerweise gerade auf derselben Kanzel in der St. Nicolaikirche, die nachher ihm so theuer und werth werden sollte. Schon war der Behörde, dem geistlichen Ministerium, seine „Erudition und sein Fleiß" bekannt geworden, und wie er „mit

seinen von Gott empfangenen reichen Gaben um diese Kirche sich beliebt und wohlverdient gemacht habe."

Um so mehr müssen wir uns verwundern, daß er als Arbeiter im Weinberge des Herrn noch bis zur elften Stunde (bis in sein 45. Jahr) müßig stand.

Man kann an die Unruhen des 30jährigen Krieges erinnern, die seine Anstellung so lange verzögerten. Man kann als Grund anführen die Liebe zu der Stadt, die die Geburtsstätte seines innern Lebens geworden, vielleicht, ja wahrscheinlich auch allerlei häusliche Beziehungen und Wünsche für die Zukunft. Sollte nicht vielleicht auch die zarte Gewissenhaftigkeit mitgewirkt haben, die wir in seinem spätern Leben so herrlich hervorleuchten sehen, daß wir sie als einen Grundton und Grundzug seines Charakters ansehen können, nämlich von seiner Seite nichts zu thun zu seiner Berufung in das Predigtamt, sondern den Ruf Gottes abzuwarten, so lange, als Er auch zögern möchte.

O, in wie herrlicher Blüthe steht die Kirche, wo den kirchlichen Behörden, in kleinere Landestheile vertheilt, mit der Einsicht, daß Centralisation und Büreaukratismus sichere Kennzeichen des geistigen Todes in der Kirche sind — persönliche Einwirkung und persönliche Bekanntschaft mit den Gaben der Einzelnen, wie mit den Bedürfnissen der einzelnen Gemeinden ermöglicht ist!

Paul Gerhardt erhielt, ähnlich wie Luther als Lehrer und Prediger in Wittenberg, ohne sein Zuthun einen Ruf in das Predigtamt im Jahre 1652, in seinem 46. Lebensjahre, als Probst zu Mittenwalde durch den dortigen Magistrat nach Göde's Tode, und, empfohlen von dem geistlichen Ministerium der St. Nicolaikirche in Berlin, im J. 1657 durch die Berufung des Magistrats in seinem 51. Lebensjahre als dritter Diakonus an der St. Nicolaikirche in Berlin, wo er am 22. Juli 1657 nach dem dortigen Kirchenbuche seine erste Taufe verrichtete, und im September

des Jahres 1668, in seinem 62. Jahre, nachdem in Berlin Prediger Wolf seine Stelle erhalten, durch den Ruf des Magistrates als Archidiakonus zu Lübben im Gebiete des Herzogs von Merseburg, wo er noch sieben Jahre wirkte und noch in höherem Alter als Luther, im 70. Lebensjahre, starb.

Blicken wir nun auf diese lange, fast 24jährige Amtswirksamkeit Paul Gerhardt's, um uns, soweit es möglich ist, seinen innern Lebensgang und sein Charakterbild zur Anschauung zu bringen, so tritt besonders als Glanzpunct derselben, gleichsam als Blüthezeit, die Zeit des Streites und Kampfes in Berlin hervor, wo er einst, wie Luther zu Worms, mit Heldenmuth an der erkannten Wahrheit festhielt, keinen Finger breit davon wich; — bei dieser Lebensperiode müssen wir allerdings am längsten verweilen. Freilich wäre ein geschichtlicher Wink sehr wichtig, ob Gerhardt hauptsächlich seine meisten Lieder dichtete in jener Jugendfrische seines innern Christenlebens, wo er die Perle des Evangeliums gefunden, und daß er, wie Manche in unseren Tagen geführt werden, erst im spätern Leben, wo er nicht mehr sang, schroffer confessionell wurde, namentlich durch die Unionsbestrebungen seiner Zeit veranlaßt, — oder ob er — was das Wahrscheinlichste ist — beim strengen Festhalten an der Concordienformel von Anfang an und beim schroffen Gegensatze seiner lutherischen Confession gegen die reformirte Kirche, als eine, wie es ihm schien, in der Wurzel entgegengesetzte Grundrichtung, doch, wenn er seine feinen Lieder dichtete, gleichsam den Erdenstaub abschüttelnd, sich mit Adlersfittigen emporschwang aus dem engen Dunstkreise des begrifflichen Systems und des schroffen Confessionalismus und, vom himmlischen Aether umglänzt, durch den Finger des heiligen Geistes seine Leier bewegen ließ. Leider fehlt uns darüber der geschichtliche Wink zur Veranschaulichung seiner innern Lebensgeschichte.

Begleiten wir ihn zuvörderst in sein Amt nach Mittenwalde im Jahr 1652.

Hier wurde seine Ehe geschlossen, in der er glücklich bis in sein 62. Jahr lebte. Er erhielt in derselben ein Töchterlein, Maria Elisabeth, welches aber schon im Jahre seines Abganges nach Berlin begraben wurde, den ältesten Sohn, Namens Andreas, welcher frühzeitig starb, einen andern Sohn, Andreas Christian, welcher im Jahre 1665 in Berlin begraben wurde, und noch einen Sohn a), Paul Friedrich, der beim Tode der Mutter sechs Jahre und bei des Vaters Tode vierzehn Jahre alt war. So ging auch Vater- und Gattenschmerz durch seine Seele.

Dabei hatte er auch in seinem Amtsleben mit mancherlei Noth und Entbehrungen zu kämpfen, wie er denn „von irdischen Gütern nur wenig" seinem einzigen Sohne hinterlassen konnte. Auch blieb ihm das geheime Kreuz collegialischer Feindschaft nicht erspart.

Als er nach fünf Jahren, im J. 1657, von Mittenwalde einem Rufe nach Berlin, das ihm schon vorher durch seine Candidatenjahre so theuer geworden, gefolgt war, erwarb er sich bald die Liebe des Magistrates und der Bürgerschaft; ja er wurde eigentlich bald die Seele der gesammten berliner Geistlichkeit. Auch die Kurfürstin Luise, eine Zierde unserer preußischen Landeskirche b), berühmt durch ihre kindliche Frömmigkeit, durch ihre herrlichen Lieder, durch ein eigenes Gesangbuch vom Jahre 1658, mußte

---

a) Die Lieder: Mein herzer Vater — und: Du bist zwar mein und bleibest mein —. Wackernagel, Nr. 115 und 116.

b) Sie sang die vier Lieder: Jesus, meine Zuversicht — Ich will von meiner Missethat — Gott, der Reichthum deiner Güte — Ein Andrer stelle sein Vertraun. Das dritte Exemplar, Schwerin's, in der hochgräfl. wernigeröder Bibliothek, vom Jahre 1653, unter dem Titel: Luther's und anderer Männer geistliche Lieder — oder das berliner Gesangbuch.

ihre Zuneigung dem frommen Sänger schenken. Sie ließ mehrere seiner Lieder in ihr Gesangbuch und später in das auf kurfürstliche Auctorität veranstaltete märkische Gesangbuch vom Jahre 1658 aufnehmen.

Und doch wurde der ehrwürdige Sänger nach neunjähriger treuer Amtsführung (im J. 1666) als 60jähriger Greis ohne Versorgung seines Amtes entsetzt, zwar am 9. Januar 1667 vom Kurfürsten wieder in dasselbe eingesetzt, aber nach vergeblichen Verhandlungen im Jahre 1668 ganz entlassen.

Wir wollen versuchen, uns die Unionsbestrebungen des großen Kurfürsten — ein theures Erbgut unseres erhabenen Fürstenhauses — ins rechte Licht zu stellen, da mit denselben seine ausgezeichnete Gemahlin, die hohe Sängerin unseres Fürstenhauses, und der fromme, treue Oberpräsident Otto von Schwerin ganz übereinstimmten. Es war allerdings eine schöne, großartige Idee, würdig eines so großen Mannes, den wir Preußen immer nur mit Ehrfurcht nennen werden, wie im Politischen dem Staate Macht und Größe, so auch der Kirche endlich Frieden und Eintracht zu erringen. Das damalige siebzehnte Jahrhundert war eines der unerfreulichsten Jahrhunderte der christlichen Kirche, eine Zeit ewigen Haders, wo die confessionellen Gegensätze so gespannt waren, wie wir sie uns in unseren Tagen kaum noch denken können; wo eine neue Scholastik, dazu meist in abstoßender lateinischer Sprache, die Herrschaft erlangt hatte; wo das Christenthum der Schrift und das christliche Alterthum der fünf ersten Jahrhunderte vergessen war und die traditionelle Orthodoxie der Concordienformel ohne lebendige Aneignung und Durchdringung den Mangel der Wissenschaftlichkeit ersetzen sollte.

Der große Kurfürst, selber mit seiner erhabenen Gemahlin auf reformirtem Standpuncte stehend, wollte: 1) daß auf der Kanzel das unerbauliche und unerquickliche Streiten, das Verketzern und Verdammen anderer

Confessionen, namentlich der reformirten, der er selbst angehörte, aufhöre; 2) daß den Lutheranern keineswegs ihre Rechte geschmälert würden, denn von einer Confessionslosigkeit war in dieser Zeit nie die Rede; 3) daß auch auf dem Gebiete der Lehre sich die beiden Confessionen zunächst dulden, vielleicht auch — die zweite Stufe der Union — sich als christlich und auf gemeinsamen Grunde und Boden stehend anerkennen und so sich im Fundamentalen einigen möchten — der Consensus unserer Tage [a]).

Diese Unionsidee lag offenbar in den beiden Fragen des berliner Religionsgespräches vom J. 1662 und 1663: 1) ob in der reformirten Confession etwas gelehrt sey, wobei man iudicio divino verdammt sey; 2) ob etwas verneint und verschwiegen sey, wodurch Gott Niemand selig machen könne.

Sichtbar war hier das Streben, zunächst eine gegenseitige Toleranz zu erwirken, wie solches immer amtlich ausgesprochen wurde, und, wenn auch nicht eine Einigung, doch wenigstens die Wahrheitsmomente der reformirten Confession zur Anerkennung zu bringen und das gehässige Aufbürden von Consequenzen, die nie zugegeben werden, zu verhindern. Hätte man in diesem Streite die Wahrheitsmomente der lutherischen Confession ebenso hervorgehoben, so würde man zum vollen Inhalte der Wahrheit, in beiden Confessionen in verschiedenen Gestalten ausgeprägt, gelangt seyn — — oder auch zu der Ueberzeugung, daß die „Confessionen nie der heiligen Schrift gleichzustellen, nie schlechthin für Schöpfungen des heiligen Geistes zu halten

a) Urkunde in Otto Schulz, Nr. 64. S. 415. Declaration des großen Kurfürsten vom 6. Mai 1668, die Auslegung der Edicte von den Jahren 1662 und 1664 betreffend; . . . „was den Scrupel wegen des consensus fundamentalis anlanget, so ist Sr. Durchl.

seyen" a), daß bei treuem Festhalten der reinen Bibellehre die Confessionen immer nur menschliche Versuche bleiben, die Gotteswahrheit, das ewig bleibende Gotteswort, in menschlicher Form zu gestalten, und dabei jedem Einzelnen, wenn er entschieden auf christlichem Grunde und Boden steht, die Auswahl für seine Ueberzeugung je nach der Eigenthümlichkeit und christlichen Lebenserfahrung, wovon zuletzt doch Alles abhängt, frei zu lassen. Doch gerade dieses Gebiet, das Gebiet der Gewissensfreiheit, scheint dazumal, wie seine Maßregeln beweisen, dem großen Kurfürsten ein unbekanntes gewesen zu seyn. Er erblickte überall nur strafbaren Eigensinn und Ungehorsam gegen seine kurfürstlichen Edicte, ein bloßes Vorwenden von Gewissensbedenken. Durch anfänglich hartes Verfahren trug er mit dazu bei, selbst seinen Lieblingsplan zu zerstören und es weit ärger zu machen, als es vorher gewesen.

Was man kaum erwarten sollte — Paul Gerhardt, der fromme, gemüthliche Sänger — in dessen Liedern sich nichts weniger als schroffer Confessionalismus findet — stand mit Reinhart an der Spitze der Opposition. Es ist schwierig, wenn man die unerquicklichen Acten des Streites durchgelesen, sich ein recht klares Bild von seinem Standpuncte zu bilden.

Leidenschaftlichkeit und Erbitterung, welche sonst dieser confessionelle Streit entzündete, finden wir nach den Acten in Paul Gerhardt nicht. War es das Eingreifen des Kurfürsten in das Gebiet der Gewissensfreiheit, was ihn um so

---

gnädigste Meinung allezeit gewesen, daß zu wünschen, daß solcher von allen und jeden möchte erkannt werden" — — —.

a) Concordienformel, Reineoc. p. 807: „Die heil. Schrift Regel und Richtschnur" — — „alle andere Schriften der heil. Schrift nicht gleich zu halten (aequiparanda)" — — „und anders und weiter nicht angenommen werden denn als Zeugen (testium loco)" —

mehr in der Opposition bestärkte? Mochte ihn der Einfluß eines Hoftheologen, Stosch, auf den großen Kurfürsten unangenehm berühren? Mochte er, wie Andere, eine Schmälerung des Strafamtes auf der Kanzel, d. i. der Freiheit, die Lehre der reformirten Confession anzugreifen und zu widerlegen, darin erblicken? War er abhängig von Anderen und folgte er nur ihrem Beispiele? Von alle dem nichts.

Er fürchtete, daß mit der in den Edicten absichtlich verschwiegenen und übergangenen Concordienformel, mit der Schale, zugleich auch der Inhalt, das theuere Evangelium, zurückgesetzt werde. Wie er es immer ausspricht: sein Gewissen war gebunden — — und zwar in der Concordienformel. Und diese Gewissensangst erlaubte ihm nicht, sich den kurfürstlichen Edicten zu unterwerfen, mit denen er sonst übereinstimmte a). Und nun stand er fest auf seinem lutherischen Standpuncte, unbeweglich und unerschütterlich — ehrwürdig in einer Zeit, wo es galt, Amt und Existenz daran zu geben. Halbheit und Unentschiedenheit im Bekenntnisse, das in ihm Fleisch und Blut geworden, waren ihm in der Seele zuwider; Alles, was er ergriff, und so sein lutherisches Bekenntniß, ergriff er mit ganzem Herzen und mit Abstoßen des Widerparts, der reformirten Theologen. Es schien ihm eine tiefere Kluft zwischen Reformirten und Lutheranern zu seyn. „Der Synkretismus, die Vermengung zweier Bekenntnisse, sey ein Friede, aber kein rechter" — — in Wahrheit war es nicht auf eine Vermengung beider Bekenntnisse, sondern nur auf Verträglichkeit, auf gegenseitige Anerkennung und auf Vergleichung abgesehen, wie es dem Zwingli in Marburg so sehr am Herzen lag, daß man sich die Bruderhand reichen möchte.

a) Otto Schulz, Urkunde, Nr. 43. vom 30. Mai 1665: „daß wir alles — — unchristl. Verdammens — — uns noch ferner gänzlich enthalten vermöge der kurfürstl. Edicten." — — —

Noch als 70jähriger Greis — — nicht wie Luther, der bei seinem Abscheiden von der Welt zu seinem Melanchthon sprach: lieber Philippe, ich bekenne es, daß der Sache vom Sacramente zuviel gethan ist — — schrieb er in seinem Testamente seinem einzigen Sohne:

„Die heilige Theologiam studire in reinen Schulen und auf unverfälschten Universitäten" [womit natürlich nicht der Rationalismus unserer Tage gemeint ist] — „und hüte dich ja vor den Synkretisten, denn die suchen „„das Zeitliche"" und sind weder Gott noch Menschen treu."

Es war ihm sein lutherisches Bekenntniß in der Concordienformel zarte Gewissenssache, mit seinem lebendigen Herzenschristenthum ganz verwachsen; er glaubte, durch Nachgeben eine Untreue gegen Gott und Menschen zu begehen, das Wort Gottes selbst ins Angesicht zu schlagen, so wie Luther einst in Marburg mit Kreide auf den Tisch schrieb: hoc est corpus meum, um davon nicht abzuweichen.

In diesem Unionsstreite, der nicht frei blieb von Leidenschaftlichkeit auf beiden Seiten, von der Einmischung weltlicher Macht ins Gebiet des Gewissens und christlicher Ueberzeugung, der mit den Waffen einer scholastischen, spitzfindigen Theologie a) geführt wurde, standen einander verschiedene Geistesrichtungen gegenüber, die nicht die Freiheit besaßen, jede auf den Standpunct der andern einzugehen; deßhalb war eine Union, d. h. zunächst Duldung und Verträglichkeit beim Festhalten der eigenen Confession — sodann: höhere Einigung, Anerkennung, Verständigung, Vergleichung in dem Wesentlichen des Christenthums auf biblischem Grunde — eine völlige Unmöglichkeit.

a) Urkunde, Nr. 13., in Otto Schulz.

Gerhardt verlor einen schönen Wirkungskreis, offene Herzen, eine einflußreiche Stellung, auch, wie es scheint, einige schöne Familienverbindungen, in Folge dieser Streitigkeiten — — zunächst weil er Bedenken trug, einen Revers zu unterschreiben, mit dessen Inhalte sein Gewissen wegen Auslassung der Concordienformel nicht ganz übereinstimmte; sodann, weil sein mündliches Versprechen auch ohne Ausstellung eines Reverses ihm eben so bindend erschien als ein schriftliches Versprechen. Als seine Absetzung vom Amte ihm angekündigt wurde, sprach er: „es ist solches nur ein geringes berlinisches Leiden." — Der Glanzpunct seines Lebens war jetzt vorüber; es kam nun über ihn eine Zeit des Wartens und der Prüfung (vom 31. Januar, resp. 10. Februar 1666 bis zum Mai 1669), ja der Noth und der Entbehrung, so daß er einige Zeit von den Liebesgaben seiner Gemeinde erhalten werden mußte. Während sein äußeres Leben sich verdunkeln zu wollen und scheinbare Unthätigkeit sein Loos zu werden schien, — gerade in dieser trüben Leidenszeit wurde die erste Sammlung seiner 120 Lieder in zwölf Lieferungen vom 16. Febr. 1666 bis 12. Mai 1667 gedruckt, so daß er mit seinen Gaben nicht mehr einer einzelnen Gemeinde diente, sondern Ströme des Segens ergoß über die ganze evangelische Kirche aller Länder. — —

Nach fast acht Jahren wurde dem greisen Sänger in Lübben ein stiller, doch nicht ganz ungetrübter Abend des Lebens beschieden. Hier lebte er allein (in jener schweren Trauerzeit in Berlin war durch den Tod auch sein Weib von seiner Seite gerissen) mit seinem einzigen hinterlassenen Sohne Paul Friedrich, mit seiner Schwägerin, der Witwe des verstorbenen Archidiakonus Fromm, und deren Sohne in stiller Zurückgezogenheit von der Welt — als ein eifriger Diener des Herrn — nach der vorhandenen Correspondenz wohl wenig von seiner Gemeinde in seinem wahren Werthe erkannt und geschätzt — lebenssatt und lebens-

müde. Wie Luther einst in seinem Sterbegebete betete: „ich weiß doch gewiß, daß ich bei dir ewig bleiben und aus deinen Händen mich Niemand reißen kann — — so beregte er, als die Sonne seines Lebens untergehen wollte, mitten in Todesnöthen schwebend, noch die Stelle des von ihm gedichteten Liedes „Warum sollt' ich mich denn grämen" rc.:

Kann uns doch kein Tod nicht tödten,
Sondern reißt
Unsern Geist
Aus viel tausend Nöthen,
Schleußt das Thor der bittern Leiden
Und macht Bahn,
Da man kann
Gehn zur Himmelsfreuden.

Sein Bild, ein sinniges Geschenk königlicher Huld für die Kapelle seiner Vaterstadt, „sieht mild aus; seine Stirn ist weit und frei, aber daß er durch die Kreuzschule gegangen und in der Trübsalstaufe gewesen, das merkt man ihm an, das verräth unter dem begeisterten Auge die Sanftmuth seines Angesichts" [a]). Sein Auge läßt hindurchleuchten jenen Gottesfrieden, von dem er einst schrieb in ernster, entscheidender Stunde an den großen Kurfürsten [b]): Ich wandele im Anschauen Gottes hier auf Erden.

---

a) Möller, Ehrengedächtniß Paul Gerhardt's, S. 30.
b) Als seine Absetzung erfolgte, im Jahre 1667. Otto Schulz, Urkunde, Nr. 60.

Zweiter Artikel.

Sämmtliche Ausgaben der 120 Lieder Paul Gerhardt's.

Viele Lieder Paul Gerhardt's fallen in die Zeit seines Hauslehrerlebens in Berlin — sämmtliche aber vor 1666.

Schon 1649, als er 43 Jahre alt war, wurden drei Lieder gedruckt, die also die ältesten seiner Lieder sind [Joh. Crüger, geistliche Kirchen-Melodieen. Leipzig, 1649. kl. 4.]:

Auf auf mein Herz mit Freuden (Osterlied).
Ich erhebe Herr zu dir (Ps. 121.).
Wach auf mein Herz und singe (Morgenlied).

1653 wurden, nach Wackernagel's Angabe [Vorrede, S. XVIII.], 32 Lieder gedruckt [Luther's und anderer geistreicher Männer geistliche Lieder. Berlin, 1653. kl. 8.; das Gesangbuch der Kurfürstin], darunter:

Zeuch ein zu deinen Thoren (Pfingstlied).
Wie ist so groß und schwer (Kriegslied).
Herr, der du vormals (Ps. 85. Kriegslied).

1656: Gott Lob, nun ist erschollen (Friedenslied) [unter den eilf Liedern des dresdenischen Gesangbuchs. Dresden, 1656. 4.], aber offenbar weit früher gedichtet.

1658 enthält das märkische (auf Befehl des Kurfürsten besorgte) Gesangbuch, 24 Lieder [vgl. Otto Schulz, S. LXXXI.].

So erschienen neunzig Lieder nach und nach zu verschiedenen Zeiten, manche als eigentliche Gelegenheitsgedichte. Dreißig neue und neunzig frühere, in Summa 120 Lieder erschienen zuerst in zehn Lieferungen:

[A.] in der ebeling'schen Sammlung 1666. 1667 mit Angabe der üblichen Melodieen und mit Hinzufügung neuer, von Ebeling componirter rhythmischer Melodieen im vierstimmigen Satze, welche wohl werth wären, daß sie auch noch in unseren Tagen, wie manche andere klassische,

als Chorgesänge benutzt wurden. — Die Orthographie ist völlig willkürlich und inconsequent. Auch finden sich darin mancherlei Druckfehler, die in der folgenden Edition corrigirt sind.

[Ba.] Die zweite Edition nach Ebeling 1670: die stettiner [1672].

[C.] Die dritte ebeling'sche Edition zu Nürnberg 1683, vom Prediger Feuerlein, nach dem Kirchenjahre geordnet, mit Ebeling's Melodieen im zweistimmigen Satze. Ist weit geregelter orthographisch und deßwegen wohl das beste Original. Hier und da sehr gute Aenderungen.

[Bb.] Die vierte Edition nach Ebeling. Eisleben 1700. „„Abdruck der stettiner Edition von 1670."" Ist von Feustking zu sehr verachtet worden, um seine Edition zu heben. Es sind darin 124 Lieder; sechs davon stehen nicht in Ebeling und sind nicht von Gerhardt gedichtet. Es sind folgende: 1) Freu dich du werthe Christenheit (von Hagius); 2) Gott, der wirds wol machen (von Stockmann); 3) Herr, der du Gnad (lüneburger Gesangbuch); 4) O meine Seele erhebe dich (Crüger, lüneburger, David Denicke); 5) So hab ich nun mein; 6) Was ist edler's auf der ꝛc.

Nr. 2. 3. 5. 6. sind besternt, doch ohne weitere Bemerkung. In dieser Edition sind Druckfehler und ungeschickte Umänderungen.

[D.] Die fünfte Edition von Feustking in Zerbst, „„nach des sel. Autoris eigenhändigem revidirten Exemplar"", herrührend von dem Sohne Paul Friedrich. Wittenberg, 1723; 120 Lieder enthaltend. Ist also im Grunde Abdruck der ebeling'schen Edition mit Benützung und Ueberarbeitung des wirklich sehr schwer lesbaren Originals, mit vielen Druckfehlern. Diese Edition hat sehr geringen Werth. Die meisten Aenderungen, welche nicht bloß Les- und Druckfehler sind (siehe Wackernagel in der Vorrede, S. XX—XIII.) und Verschlechterungen

einer sehr ungeschickten Hand — finden sich schon in der eisleber Edition von 1700 unter B.b. — aber nicht in der nürnberger Edit. von 1683, werden also von Wackernagel mit Unrecht bloß der feustking'schen Edition aufgebürdet.

Abdrücke der älteren Editionen.

1) Edition von Treuner. Augsburg, 1708.
2) Nach Feustking. Wittenberg, 1821 — Berlin, 1827 — Berlin, Mylius, 1838, mit Feustking's fehlerhaftem Texte.
3) Langbecker. Berlin, 1841. Ebeling's Edition.
4) Otto Schulz. Berlin, 1842. Abdruck von Ebeling 1666, mit der fehlerhaften Orthographie, die völlig willkürlich ist, auch öfters mit Ebeling's Druckfehlern. Sie ersetzt ganz die sehr seltene Edition von Ebeling und hat dadurch großes Verdienst.
5) Wackernagel. Stuttgart, 1843: Ebeling 1666, mit richtiger Orthographie; die beste Ausgabe.
6) Becker. Leipzig, 1851: nürnberger Edition 1683.

Eine ganz kleine Taschenausgabe wäre wohl dringendes Bedürfniß, aber mit richtigem Texte.

Wir sehen, das Original seiner Lieder war bis 1723 in Zerbst vorhanden. Wo ist es wohl hingekommen? — Der ebeling'sche Text bildet die Grundlage aller Editionen, mit eigenhändigen Veränderungen des Verfassers. Wir wollen versuchen, die eigenhändigen Correcturen des Verfassers von 1666 bis 1723 (denn so lange war sein Manual vorhanden) zu ermitteln, und einige Proben davon liefern, und behalten uns dabei für die Zukunft vor, wenn möglich, den ebeling'schen Text von 1666 noch mit dem Gesangbuche der Kurfürstin von 1653 und mit dem märkischen Gesangbuche von 1658 nachträglich zu vergleichen.

Nr. 1.

Wach auf, mein Herz, und singe.

Wackernagel, Nr. 99.

Ein immerdar köstlich duftendes Morgenopfer, voller Kindlichkeit. Das noch müde Herz wacht dadurch auf und wird munter zum Preise des Herrn.

Die längere Zeit anstößige Stelle nach 1 Petr. 5, 8. gewinnt doch nach und nach durch den Gegensatz gegen den „frommen Menschenhüter", durch die Anschaulichkeit der Darstellung und durch Hinweisung auf das biblische Bild, durch die Concentration alles Bösen im Satan, das von ihm als Leiter und Herrscher ausgeht.

Eins der ältesten Lieder Paul Gerhardt's in Crüger's geistlichen Melodieen 1649.

Einige Aenderungen des Verfassers.

V. 2. Original 1666: die dunkeln Schatten mich ganz umfangen hatten. 1670. 1683. 1700: umgeben hatten. Das Letzte einfacher, das Erste dichterisch. — verwehret. Bb. C. gewehret.

V. 3. 1666: suchte, daß er mich fressen müchte. 1683: muchte. D. Feustking: mochte.

V. 7. 1666: ich ja nicht bessers. 1683: nichts bessers.

V. 9. 1666: denn Anfang. 1683: den Anfang. Wohl nur ungenaue Orthographie.

Einige Nachbesserungen der neuen Zeit, mit Ausschluß eigentlicher Abänderungen a).

V. 3. Original: „mich fressen", wie er mir, daß er mir schaden möchte: berliner Liederschatz, halb., magd.

V. 3. Original: dein Flügel mich beschlosse. Halb.: dein' Flügel mich umschlossen. [Unnütz.]

Nr. 2.

Lobet den Herren.

Wackernagel, Nr. 100.

1653 im berliner Gesangbuche. In Musik gesetzt von Crüger — eine besonders schöne Moll-Melodie.

Lobet den Herren
alle, die ihn fürchten.

---

a) z. B. im Knapp, Kocher, würtemberger Gesangbuche, Stier ꝛc.

In Feustking zuerst wegen des Reimes:

Lobet den Herren
alle, die ihn ehren.

Nr. 3.

O Jesu Christ, dein Kripplein ist 2c.

Wackernagel, Nr. 8.

Im dresdener Gesangbuch 1656 gedruckt.

V. 6: Sein Licht und Heil
Macht alles heil.

Eisleber 1700; Feustking 1723:

Sein Gburt und Blut
Macht alles gut.

Nr. 4.

Was alle Weisheit in der Welt.

Wackernagel, Nr. 1.

Der dreieinige Gott wird in seinen drei großen Werken vor Augen gestellt und das Herz zur Anbetung des Dreieinigen ermuntert.

V. 3: sein Bild erzeuget. Vom Sohne heißt es: er hat in der Füll der Zeit im Fleische sich gezeiget. So Ebeling 1667. 1683.

sein Bild gezeuget — sich eräuget.

So eisleber 1700, Feustking 1723, halberstädter 1742.

Nr. 5.

Warum willt du draußen stehen?

Wackernagel, Nr. 2.

Die Worte der Einladung an Abraham's Knecht, angewendet auf den kommenden Christus, 1 Mos. 24, 31. — Bereits gedruckt 1653 im berliner Gesangbuche.

V. 3: des Teufels Lügen. Ebeling 1667. 1683, eisleber 1700, halberstädter.

des Teufels Trügen: Feustking 1723. Wohl nur Nachbesserung wegen des Reimes liegen.

V. 9: seinen Hausgenossen: Ebeling 1667, halberstädter.

seinen Reichsgenossen: Ebeling 1683, eisleber, Feustking.

Dritter Artikel.

Das eigenthümlich Fesselnde in den Liedern Paul Gerhardt's.

Um überhaupt Wohlgefallen und wahrhafte Freude an Paul Gerhardt's Liedern zu haben, um ihre belebende und erfrischende Kraft für das eigene Herz und Leben zu erfahren, ist es nothwendig, daß wir uns darein tief versenken, in Freud' und Leid uns hineinleben, darinnen mehr und mehr wurzeln, daß wir sie vielmals mit der Kirch- und Hausgemeinde singen, lesen und beten.

So mannichfach die Zeiten und Erfahrungen des innern Christenlebens, so mannichfach auch die Eindrücke dieser Lieder. Der Jüngling im Christenthum wird sich kaum von den frischen Farben dieser Lieder fesseln lassen. Der im Mannesalter Stehende wird nicht genug ihre Süßigkeit, Einfalt und göttliche Tiefe genießen und rühmen können.

Unter den mannichfachen Vorzügen, die der Eine oder der Andere gerade nach der besondern Stufe und Gestaltung seines innern Christenlebens darin entdecken wird, möchten wohl die meisten unserer Leser folgende drei Hauptvorzüge dieser Lieder dankbar anerkennen: 1) das Gesunde und Innerliche darin, 2) den schlichten, kindlichen, gemüthlichen Volkston, verbunden mit dichterischer Tiefe, und 3) den offenen Sinn für die Natur und für die Freuden und Leiden des Lebens.

In diesen Liedern fesselt uns zuvörderst die Gesundheit und Innerlichkeit des Glaubens, fern von allem engen Confessionalismus, ohne welchen sich Manche in unseren Tagen kein Christenthum mehr vorstellen können. Es findet sich in ihnen, was sehr zu ver-

wundern, nichts Confessionelles; überhaupt nichts Besonderes — weder Mystisches, noch Pietistisches. Da ist nichts erkünstelt, nichts kränkelnd; kein überzuckert Brod — überall gesunde Kost und Speise, die der Gelehrte wie der Landmann zu verschiedenen Zeiten gern immer wieder genießt. Da ist auch nichts Sentimentales, aber wahrhaftes Gefühl, nicht der manierirte Volkston unserer Tage, nichts pikant Geistreiches, aber wirklicher Geist. Da sind endlich keine absonderlichen Tiefblicke oder Führungen; überall das einfache gesunde Christenthum in seiner Frische, Lebendigkeit und Tiefe. Alles kommt aus vollem Herzen — — wie ein Strom nur so hinfließend und die Herzen tränkend.

Der Glaube erscheint hier lebendig in einer lieblichen, aber seltenen Persönlichkeit, ohne Schminke, voller Einfalt und Demuth. Es ist ein vergnügtes Kind Gottes, das in diesen Liedern zu uns redet, das die Versöhnung am eignen Herzen erfahren und nun, seines Glaubens froh — mit Gott wie mit einem Freunde umgeht und auch uns ans Vaterherz drückt:

Sieh hier, mein Herz, das ist dein Gut,
Dein Schatz, dem keiner gleichet,
Das ist dein Freund, der alles thut,
Was dir zum Heil gereichet.

[Was alle Weisheit. Die Dreieinigkeit. Wackernagel, Nr. 1.]

Ueberall strahlt hindurch die Freude eines Kindes Gottes:

Sünd und Hölle mag sich grämen,
Tod und Teufel mag sich schämen;
Wir, die unser Heil annehmen,
Werfen allen Kummer hin.

[Kommt und laßt uns. Wackernagel, Nr. 6. V. 2.]

Die Thatsachen unseres allerheiligsten christlichen Glaubens werden nicht bloß objectiv, wie in Luther's Liedern, hingestellt; nicht wie die vergoldeten Alpengletscher erglänzen sie in weiter Ferne — sondern wie die lieblich grü-

nende Heimath, die man von der Anhöhe betrachtet, erquicken sie die Herzen. Sie erscheinen gleichsam praktisch angewendet, vermittelt, den Herzen nahe gebracht, was nicht genug hervorgehoben werden kann; sie sind durch eine tiefe Persönlichkeit hindurchgegangen, sind Lebenserfahrungen, Herzensempfindungen geworden, haben am Herzen ihre göttliche Kraft bewiesen — daher die Innerlichkeit und Frische, und ganz besonders die Freudigkeit dieser Lieder. Wie anschaulich und innerlich zugleich und in welchen Freudenklängen werden uns die großen immer wiederkehrenden Thatsachen des Kirchenjahres dargestellt — vom Kommen des Herrn an durch alle Festzeiten hindurch, bis zur Verklärung des Herrn durch den heiligen Geist!

Welch liebliche Adventstöne! Wie innig die Sehnsucht des verwundeten Herzens: warum willt du draußen stehn? (Wackernagel, Nr. 2.) und die höhere Adventssehnsucht:

Ach! komm, ach komm, o Sonne,
Und hol' uns allzumal
Zum ew'gen Licht und Wonne
In deinen Freudensaal! [Wackern. Nr. 3. V. 10. Wie soll ich dich ꝛc.]

Wie wird der Kommende vor die Thür der Herzen hingestellt:

Der eure Herzen labet
Und tröstet, steht allhier! [Wackernagel, Nr. 3. V. 6.]

Wie freudig erklingt das Festgeläut der heiligen Weihnacht! Welch' kindliche Herzensfreude über das theure Kind in allen diesen Weihnachtsliedern!

Nun, er liegt in seiner Krippen,
Ruft zu sich
Mich und dich,
Spricht mit süßen Lippen:
Lasset fahr'n, o lieben Brüder,
Was euch quält,

Was euch fehlt,
Ich bring' alles wieder.
[Fröhlich soll mein ꝛc. Wackernagel, Nr. 5. V. 7.]

Dieses Kindlein, das auf liebliche Weise „die werthe Lilienblum" genannt wird [Wackernagel, Nr. 7. V. 4.], wie nahe wird es gebracht, wie anschaulich wird es hingestellt! Mit Fingern wird darauf hingewiesen, mit Händen kann man es greifen; ja, malen könnte man das Kindlein.

Drum auf, ihr Menschenkinder, auf!
Auf, auf! und nehmet euren Lauf
Mit mir hin zu der Stell' und Ort,
Davon gemeldt der Engel Wort.
[Wackernagel, Nr. 4. V. 7.]
Schaut hin, dort liegt im finstern Stall — — —
[Wackernagel, Nr. 4. V. 8.]
Es ist der eingeborne Sohn
Des Vaters, unser Gnadenthron. — — —
[Wackernagel, Nr. 4. V. 11.]

Hier ist keine Dogmatik, sondern Leben und Innigkeit der Liebe:

Ich will dich ins Herze schließen;
O mein Ruhm,
Edle Blum,
Laß dich recht genießen.
[Wackernagel, Nr. 5. V. 14.]

Und wenn wir nun mit dem Sänger niederknieen auf Golgatha und die sieben Salve nach dem heil. Bernhard unter dem Kreuze Christi feiern [Wackernag. Nr. 16—22.] (die Passionsgesänge bilden wohl den Glanzpunct seiner Lieder), wie wird da das Herz voller Buße:

Ich bin's, ich sollte büßen
An Händen und an Füßen — — — —
[Wackernagel, Nr. 15. V. 5. O Welt.]

voller Freude und Dank:

Es dient zu meinen Freuden
Und kommt mir herzlich wohl,
Wenn ich in deinem Leiden,
Mein Heil, mich finden soll.

nende Heimath, die man von der Anhöhe betrachtet, erquicken sie die Herzen. Sie erscheinen gleichsam praktisch angewendet, vermittelt, den Herzen nahe gebracht, was nicht genug hervorgehoben werden kann; sie sind durch eine tiefe Persönlichkeit hindurchgegangen, sind Lebenserfahrungen, Herzensempfindungen geworden, haben am Herzen ihre göttliche Kraft bewiesen — daher die Innerlichkeit und Frische, und ganz besonders die Freudigkeit dieser Lieder. Wie anschaulich und innerlich zugleich und in welchen Freudenklängen werden uns die großen immer wiederkehrenden Thatsachen des Kirchenjahres dargestellt — vom Kommen des Herrn an durch alle Festzeiten hindurch, bis zur Verklärung des Herrn durch den heiligen Geist!

Welch liebliche Adventstöne! Wie innig die Sehnsucht des verwundeten Herzens: warum willt du draußen stehn? (Wackernagel, Nr. 2.) und die höhere Adventssehnsucht:

> Ach! komm, ach komm, o Sonne,
> Und hol' uns allzumal
> Zum ew'gen Licht und Wonne
> In deinen Freudensaal! [Wackern. Nr. 3. V. 10. Wie soll ich dich ꝛc.]

Wie wird der Kommende vor die Thür der Herzen hingestellt:

> Der eure Herzen labet
> Und tröstet, steht allhier! [Wackernagel, Nr. 3. V. 6.]

Wie freudig erklingt das Festgeläut der heiligen Weihnacht! Welch' kindliche Herzensfreude über das theure Kind in allen diesen Weihnachtsliedern!

> Nun, er liegt in seiner Krippen,
> Ruft zu sich
> Mich und dich,
> Spricht mit süßen Lippen:
> Lasset fahr'n, o lieben Brüder,
> Was euch quält,

Was euch fehlt,
Ich bring' alles wieder.
[Fröhlich soll mein ꝛc. Wackernagel, Nr. 5. V. 7.]

Dieses Kindlein, das auf liebliche Weise „die werthe Lilienblum" genannt wird [Wackernagel, Nr. 7. V. 4.], wie nahe wird es gebracht, wie anschaulich wird es hingestellt! Mit Fingern wird darauf hingewiesen, mit Händen kann man es greifen; ja, malen könnte man das Kindlein.

Drum auf, ihr Menschenkinder, auf!
Auf, auf! und nehmet euren Lauf
Mit mir hin zu der Stell' und Ort,
Davon gemeldt der Engel Wort.
[Wackernagel, Nr. 4. V. 7.]
Schaut hin, dort liegt im finstern Stall — — —
[Wackernagel, Nr. 4. V. 8.]
Es ist der eingeborne Sohn
Des Vaters, unser Gnadenthron. — — —
[Wackernagel, Nr. 4. V. 11.]

Hier ist keine Dogmatik, sondern Leben und Innigkeit der Liebe:

Ich will dich ins Herze schließen;
O mein Ruhm,
Edle Blum,
Laß dich recht genießen.
[Wackernagel, Nr. 5. V. 14.]

Und wenn wir nun mit dem Sänger niederknieen auf Golgatha und die sieben Salve nach dem heil. Bernhard unter dem Kreuze Christi feiern [Wackernag. Nr. 16—22.] (die Passionsgesänge bilden wohl den Glanzpunct seiner Lieder), wie wird da das Herz voller Buße:

Ich bin's, ich sollte büßen
An Händen und an Füßen — — — —
[Wackernagel, Nr. 15. V. 5. O Welt.]

voller Freude und Dank:

Es dient zu meinen Freuden
Und kommt mir herzlich wohl,
Wenn ich in deinem Leiden,
Mein Heil, mich finden soll.

[Wackernagel, Nr. 22. V. 7. Dazu Schamelius, Liedercommentar, 1737, Thl. 1. S. 160: „„denn was du damit erworben, ist mein; 2 Kor. 5, 21.““ — — Er hat meine Sünde, ich sein Verdienst. — —]

Ich will von deiner Lieblichkeit
Bei Nacht und Tage singen.
[Wackernagel, Nr. 13. V. 6: Ein Lämmlein.]

Wie ganz anders klingen die Triumphgesänge des heil. Osterfestes:

Die Höll und ihre Rotten,
Die krümmen mir kein Haar.
[Wackernagel, Nr. 27. V. 5: Auf, auf, mein Herz, mit Freuden.]

Welch' himmlisches Licht erglänzt in die Herzen am heil. Pfingstfeste:

O du allersüßte Freude,
O du allerschönstes Licht.
[Wackernagel Nr. 30.]
Zeuch ein zu meinen Thoren,
Sey meines Herzens Gast.
[Wackernagel, Nr. 32.]

Wie führt er ins tiefere Heiligthum des Glaubens — in die Buße, ins Gebet, und besonders durchs Kreuz hindurch in seinen Kreuz- und Trostliedern — bis zur frohen Hoffnung des ewigen Lebens! In den lieblichsten Tönen schildert er die Seligkeit seines früh vollendeten Kindes:

Ach! sollt' ich doch von ferne stehn
Und nur ein wenig hören —
Ich weiß, ich würde müssen
Vor Freuden Thränen gießen.
[Wackernagel, Nr. 116, V. 9. und 10: Du bist zwar mein.]

Wie süß und köstlich werden uns nach und nach diese Lieder, wenn wir ferner den einfältigen, kindlich-gemüthlichen Volkston beachten, bei aller dichterischen Fülle und Tiefe! Die Sprache ist schlicht, einfach, wohlthuend, für den Gelehrten wie für den Unmündigen gleich verständlich und anziehend, ohne Ziererei, zuweilen, wie die Lerche auch niedriger schwirrt, etwas tiefer herabsinkend, aber immer warm und voll froher Gemüthlichkeit, genährt und

gesättigt durch die Kraft und das Lebensmark der heiligen Schrift. Luther's Sprache ist oft wie eine eben geschüttete Landstraße, wo noch die Steinblöcke im Wege liegen; Paul Gerhardt's wie ein ebener, lieblicher Weg durch blühende Auen oder durchs lieblich duftende, waldbewachsene Gebirge. Luther können wir mit dem Adler vergleichen, der am hohen Gebirge horstet; Paul Gerhard mit der unscheinbaren Lerche, die, über die tägliche Erdennoth wirbelnd, sich in die Lüfte schwingt.

Wie einfach, aber mit welch' großer dichterischen Kraft ist in wenigen Worten das herrliche Nachtgemälde entfaltet, so daß man fast unwillkürlich mitfühlt die Abend- und Nachtruhe der ganzen Natur in dem Liede a), welches Otto Schulz (S. 298) eins der schönsten Lieder nennt:

> Nun ruhen alle Wälder —
> Vieh, Menschen, Städt' — und Felder,
> Es schläft die ganze Welt.
> [Wackernagel, Nr. 102.]

Wie sieht man am Abend den Schlaf in den Augen:

> Mein' Augen stehn verdrossen,
> Im Hui sind sie geschlossen — — —
> [Wackernagel, Nr. 102. V. 7: Nun ruhen alle rc.]

---

a) Eine philisterhaft abgeschmackte Aenderung im halberstädter Gesangbuch, Nr. 822. der Ausgabe vom Jahre 1850 (verglichen mit der Ausgabe vom Jahre 1742): Nun ruhet in den Wäldern, In Städten und auch [Dörfern] Feldern Der größte Theil der Welt. Virgil.: Nox erat — silvaeque quierant — Cum tacet omnis ager, pecudes. — Schamelius im Liedercommentar, [1. Th. S. 65: die ganze Welt] der ganze Theil, derjenige Horizont, von dem die Sonne geschieden. — — Neben dieser prosaischen auch eine orthodoxe Correctur: halberstädter Gesangbuch, Nr. 805. V. 2: Dich, o Gott, mein Heiland, ehren. Schon seit 1740. — Das Original dagegen (s. unverfälschter Liederschatz. Nr. 477. V. 2.): Dich, o meinen Heiland, ehren.

Welch' kindlich Gebet aus Kinderherzen:

Auch euch, ihr meine Lieben,
Soll heute nicht betrüben
Kein Unfall noch Gefahr!
Gott laß euch ruhig schlafen,
Stell euch die güldnen Waffen
Ums Bett und seiner (Ps. 103. V. 20.) Helden Schaar.
[Wackernagel, Nr. 102, V. 9: Nun ruhen alle ꝛc.]

Wie traulich redet er zu den Herzen, wie traulich von Gott und göttlichen Dingen:

Endlich nimmt er sie ins Himmelszelt
Und drückt sie mit großer Lust
Selbst an seinen Mund und Brust.
[Wackernagel, Nr. 107. V. 16: Voller Wunder, voller ꝛc.]

Ueberall sind diese Lieder getränkt von dem Safte der Bibel; überall biblische Färbung und die volksthümliche Sprache der Schrift; Bearbeitung einzelner Sprüche, Perikopen und Bibelstellen des alten wie des neuen Testaments, deren Verständniß dadurch befördert und deren Inhalt dem Herzen dadurch lebendiger wird. Als Beispiele mögen dienen:

a. Sprüche Sal. 31: Ein Weib, das Gott den Herrn liebt [Nr. 109.]
Sprüche Sal. 30, 7—9: Zweierlei bitt' ich von dir [Nr. 41.]
5 Mos. 32: Merkt auf, merkt, Himmel, Erde [Nr. 88.]
Hiob 19, 25—27: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt [Nr. 118.]
Joh. 1, 29: Ein Lämmlein geht und trägt [Nr. 13.]
Hebr. 10, 35—37: Geduld ist euch vonnöthen [Nr. 59.] ꝛc.

b. Perikopen. 1. Reminiscere, Matth. 15, 25: Herr, ich will gar gerne bleiben [Nr. 38.], bloße Nachbildung eines lateinischen Gedichtes von Chyträus, wo jedes weit besser klingende lateinische Distichon zu einem deutschen Verse viel zu weit ausgesponnen.
2. Am zweiten Christtage, Luk. 2, 15: Kommt und laßt uns Christum ehren [Nr. 6.]
3. Am Pfingstmontage, Joh. 3: Also hat Gott die Welt geliebet [Nr. 23.]
4. Röm. 8: Ist Gott für mich, so trete [Nr. 63.]

c. 27 Psalmen, von denen wir einige nennen:
1. Wohl dem Menschen, der nicht wandelt, Ps. 1. [Nr. 46.]
2. Befiehl du deine Wege, Ps. 37. V. 5. [Nr. 66.]
3. Mein Gott, ich habe mir, Ps. 39. [Nr. 110.]
4. Du meine Seele singe, Ps. 146. [Nr. 96.]

Ueberall sind Beziehungen auf biblische Bilder und Gedanken:

> Breit aus die Flügel beide [Nr. 102. V. 8.] — das biblische Bild von der Henne.
>
> Narzissus und die Tulipan,
> die ziehn sich viel schöner an
> als Salamonis Seide. [Nr. 103. V. 2.] — Beziehung auf die Lilien, die Gott also geschmücket.
> (Matth. 6. V. 29.)

Das Bild des Weinstocks nach Ps. 128. V. 3:

> Das Weib gleich' einem Reben,
> der seine Träublein trägt und nährt
> und sich je mehr und mehr vermehrt
> mit Früchten, die da leben.
> [Nr. 108: Wie schön ist's doch, Herr Jesu Christ.]

Vor Allem spricht uns aber in diesen Liedern neben dem gesunden Glaubensleben und dem kindlichen Volkstone an

der offene Sinn für Natur und für die Freuden und Leiden des Lebens.

Die Natur erscheint seinem dichterischen Gefühle belebt und gestaltet sich bald zu Bildern des höheren Lebens.

Welch' frohe Lust regt sich in seinem Sommergesange: Geh' aus, mein Herz, und suche Freud [Nr. 103.] (schon im J. 1659 in Müller's Seelenlust gedruckt)! Wie kann der kindliche Sänger sich so recht von Herzen freuen!

> Schau an der schönen Gärten Zier
> und siehe, wie sie mir und dir
> sich ausgeschmücket haben.
> [V. 1.]

Wie wird Alles lebendig darin! „Die Lerche schwingt sich in die Luft", der Storch, die Schwalbe, die Bienenschaar erscheint, Lust und Freude läßt sich überall hören und theilt sich von selbst dem Herzen mit:

Des großen Gottes großes Thun
Erweckt mir alle Sinnen.
Ich singe mit, wenn Alles singt.
[Nr. 103. V. 8.]

Wie verklärt sich ihm das Gewöhnliche, das Alltägliche in seinem dichterischen, sinnigen Gemüthe! An das Sinnliche schließt sich das Geistige, an das Irdische das Himmlische.

Das tägliche Brod erinnert an das süße Brod der Ewigkeit [Nr. 104. V. 16. O Herrscher], die des Abends brennende Lampe an das immer zu Gott wachende Herz:

Wenn andre löschen Feuer und Licht,
Verlöschet ihre Leuchte nicht.
Ihr Herze wachet Tag und Nacht
Zu Gott, der Tag und Nacht gemacht.
[Nr. 109. V. 8. Ein Weib, das Gott den Herrn liebt.]

Das Ablegen der Kleider und Schuhe am Abend — ein Bild der Sterblichkeit:

Der Leib, der eilt zur Ruhe,
legt ab das Kleid und Schuhe —
das Bild der Sterblichkeit.
[Nr. 102. V. 4.]

Das Bettlein — das Bild des Bettlein in der Erde:

Da man euch wird bereiten
zur Ruh' ein Bettlein in der Erd.
[Nr. 102. V. 6.]

Alles wird in seinem dichterischen Gemüthe Bild des Höheren, des Uebersinnlichen. Der irdische Garten weckt die Sehnsucht nach Christi Garten,

da so viel tausend Seraphim
ihr Halleluja singen.
[Nr. 103. V. 10.]

O wär ich da! O stünd ich schon,
Ach, süßer Gott, vor deinem Thron.
[Nr. 103. V. 11.]

Die blühende Natur ringsherum weckt die herzliche Bitte:

> Hilf nur,
> daß ich dir stetig blühe.
> [Nr. 103. V. 13.]

Von der irdischen Sonne wird hingedeutet auf die höhere Sonne:

> Fahr hin, ein' andre Sonne,
> mein Jesus, meine Wonne,
> gar hell in meinem Herzen scheint.
> [Nr. 102. V. 2.]

Von dem äußeren Sommer wird hingewiesen auf den Sommer der Gnade:

> gib, daß der Sommer deiner Gnad — —
> Viel Glaubensfrucht erziehe.

An die Erwähnung der Bäume und Blumen schließt sich die Bitte, daß wir Gottes Bäume und Blumen werden [Nr. 103. V. 14.].

So findet der fromme Dichter überall den Schlüssel zu den Gedanken Gottes in der Natur.

Wie er ein offenes Herz für Gottes Werke in der Natur hat, so auch für die Freuden und Leiden des Lebens.

Denken wir an seine Kreuz- und Trostlieder und an seine Danklieder. Er fühlt die Erdennoth:

> Unser Kerker, da wir saßen
> und mit Sorgen ohne Maßen
> uns das Herze selbst abfraßen.
> [Nr. 6. V. 6.]

und weint mit den Weinenden. Er hat das Erdenleid selbst erfahren, und gerade diese eigene Erfahrung gewinnt die Herzen.

Er fühlt es mit dem Landmanne, wenn die Ernte bedroht ist durch anhaltenden Regen:

Die Wolken gießen allzumal
die Thränen ohne Maaß und Zahl.
[Nr. 104. V. 8. O Herrscher in dem Himmel.],

und wenn die Sonne wieder erglänzt und Alles mit Freude erfüllt:

Sieh hier: der Sonne Zier
Geht wieder schön herauf.
[Nr. 105. V. 7. Nun ist der Regen hin.]

Er jammert, wenn Krieg und Pest Alles zu verzehren drohen, und ist voller Jubel, wenn Deutschland wieder Lieder singt

im hohen vollen Chor [Nr. 84. V. 1.].

Er hat offenen Sinn für die Freuden und Leiden der Ehe
[Wie schön ist's doch, Herr Jesu Christ, Nr. 108.]
und empfindet den natürlichen Schmerz des Vaterherzens
[Nr. 116.: Du bist zwar mein; Nr. 115.: Mein herzer Vater].
„Du Sternlein meiner Seelen" — nennt er seinen abgeschiedenen Sohn, und zwar sehen wir den Kampf des Vaterherzens:

Ich sehne mich nach meinem Sohn —
und der mir ihn gegeben,
will, daß er nah an seinem Thron
im Himmel solle leben.
[Nr. 116. V. 4.]

Das sind nur einige der wichtigsten Vorzüge dieser Lieder Paul Gerhardt's, und wir müssen uns beschränken, nur diese wenigen Blumen hier zu pflücken. Sollen wir aber Alles zusammenfassen, was diese Lieder charakterisirt, so ist es das innige, tiefe Gemüthsleben, was besonders in diesen (wir können wohl sagen) wahrhaft deutschen Liedern hervortritt.

Von Luther, dem echt deutschen Manne, war der

große Liederstrom ausgegangen, zu wässern den Garten Gottes hier auf Erden. Zur Zeit Gerhardt's entquoll wunderbar aus dem Felsen der erstorbenen Orthodoxie ein neuer Strom, daß alles Volk trinken konnte. Als die neue Reformation der Kirche unter Spener am Ende des 17. Jahrhunderts begann, da wurde demselben, der eigentlich keine dichterische Natur war, aufs Neue die Sängergabe von oben geschenkt; und von Spener angeregt, sang in „seinem Kirchlein" Zinzendorf im Jahre 1734 in seiner ganz eigenen Weise mit neuer, tiefer Erfassung den Gekreuzigten „in seiner Marterschöne". Es ist im Grunde ein und derselbe große Strom, der sich in verschiedene Hauptwasser theilt; denn Gerhardt's Vorbild war Luther, Spener's Lieblingsdichter war Paul Gerhardt.

Doch welche Mannichfaltigkeit der Gaben im Einzelnen, worauf nicht genug hingewiesen werden kann in unserer Zeit! Und welcher großer Unterschied dieser Lieder in der luther'schen — — und der gerhardt'schen Zeit — — und in der spener-francke'schen — — und der zinzendorf'schen Epoche!

Dort das hehre, feierliche Gottesdienstlied mit seinem erhabenen, alterthümlichen Orgelklange, — hier schon der trauliche Andachts- und gemüthliche Haus- und Familienton; — — dort das christlich-praktische (das beschauliche) Lied, wo die verschiedenen Stufen des innern Glaubenslebens und des praktischen Christenthums betrachtet werden, — hier bei Zinzendorf im seraphinischen Dufte „„das Lösegeld"" und der tiefe Blick in „„Seiner Nägel Maal"". — —

Jede Epoche hat ihre besondere Eigenthümlichkeit und Schöne, was wir vielleicht künftig durch Nebeneinanderstellung verschiedener Lieder über denselben Gegen-

stand veranschaulichen wollen, — und eigentlich sollten wir Alle so vielseitig seyn, daß wir eben so sehr uns z. B. über Luther, als über Zinzendorf (in seiner wahren Originalität, wo jedes Wort wichtig ist — nicht in knapp'scher Umgießung und moderner Ueberzuckerung) freuen könnten.

Doch einen ganz besondern Segen tragen die Lieder Paul Gerhardt's in sich.

Das Salz der damaligen Orthodoxie war fade geworden — — ein dürrer, unlebendiger Scholasticismus, der nicht gepflanzt war an den Wasserbächen der heil. Schrift — — ein engherziges Verketzern wegen aufgebürdeter Consequenzen, die immer von Neuem wiederholt wurden —: da strömten im 17. Jahrhundert diese Lieder sprudelnd wie eine frische Quelle neues Leben aus über die gesammte evangelische Kirche aller Länder. Und gerade in unserm Jahrhunderte, wie viel haben sie beigetragen, daß wir eine neue, eine biblische, eine Lebenstheologie besitzen! Wie Viele, die jetzt die Blüthe bilden im Reiche Gottes, haben getrunken an diesem frischen Borne! Das beweisen die verschiedenen Ausgaben der neuesten Zeit. Von der bremer Edition an im Jahre 1817: „„wornach manche Lieder, einzelne Verse, Stellen und Ausdrücke nicht mehr für unsere Zeit genießbar sind, und wornach ungefähr die Hälfte weggelassen ist"" — — — die olshausen-lancizoll'sche Ausgabe, wornach es noch „durchaus nothwendig war, einzelne, für den Geschmack und die Sprachweise unserer Zeit theils anstößige, theils unpassende Stellen zu ändern" —: besonders aber die Ausgaben fast eines jeden Jahres, und zwar mit dem treuen ebeling'schen Originaltexte, so daß wir nun die Lieder in ihrer Urschönheit haben, und daß selbst die feustking'schen Entstellungen und Abgeschmacktheiten von ihnen abgethan sind:

Langbecker, 1841;
Otto Schulz, 1842 (besonders verdienstvoll);
Wackernagel, 1843;
Becker, 1851.

Und sollten unsere preußischen Tractat-Gesellschaften nicht endlich einsehen, daß für sie es nothwendig ist, das Eine zu thun und das Andere nicht zu lassen — allerdings größere Erbauungsschriften zu verbreiten — — daneben aber auch einzelne gerhardt'sche und luther'sche Kernlieder auf einzelnen fliegenden Blättern, oder in einzelnen kleinen gefälligen Heften, wo möglich in Hunderttausenden von Exemplaren, auch unentgeltlich, besonders in den erstorbensten Provinzen oder Theilen unseres Vaterlandes — zur ersten Anfrischung und Weckung, wie die vieljährige gesegnete Praxis der londoner Tractatgesellschaft dafür spricht! —

O welch' eine Fülle des Segens ist von diesen Liedern Paul Gerhardt's ausgegangen! Welcher Segen liegt dazwischen — von jener Zeit an, als der alte Musikdirector Ebeling in Berlin vor fast zweihundert Jahren Noth hatte, die Kosten des Druckes nur für ein Dutzend dieser Lieder aufzubringen, als er eine Menge Frauen durch Dedicationen als „groß-werthe Gönnerinnen" mit betheiligen und ihre „zuckersüßen" Stimmen „als Gnadengeschenk Gottes" auf seine Weise rühmen mußte! Wie hätte selbst Paul Gerhardt in seiner letzten unscheinbaren, fast unbekannten Wirksamkeit in Lübben solche Ströme des Segens erwarten können! Und wie Viele werden ihm noch danken, die gerade in unseren Tagen durch diese Lieder in ihrem Christenlaufe wieder erfrischt wurden — sey es, daß sie vom Tode der Sünde zum Leben drangen, oder sey es, daß sie die unfruchtbaren Steppen eines modernen speculativen Scholasticismus oder eines beengenden Confes-

sionalismus verließen und wieder zu der lebendig machenden Quelle und der reichen Fülle des Wortes Gottes zurückkehrten! — — Denn das ist einer der Hauptvorzüge dieser unübertroffenen Kernlieder: Erfrischung erstorbener Herzen in ihrem ganzen Seyn und Denken.

Miscellen.

Programm der haager Gesellschaft
zur Vertheidigung der christlichen Religion,
auf das Jahr 1854.

Die Directoren der „haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion" haben in ihrer Herbstversammlung Ausspruch gethan über eilf eingegangene Antworten auf verschiedene Preisaufgaben. Zuerst nahmen sie in Erwägung zwei hochdeutsche Abhandlungen über die Preisfrage: „Da der evangelische Gedanke eines geistlichen Priesterthumes aller Christen oftmals in der christlichen Kirche übersehen worden, heutzutage aber dermaßen übertrieben wird, daß solches zum Schaden, wenn nicht gar zur Auflösung der kirchlichen Gesellschaften führen könnte, so fragt die Gesellschaft: „„Wie muß der Wirkungskreis der sogenannten innern Mission beschaffen seyn, wenn er dem evangelischen Gedanken eines geistlichen Priesterthumes entsprechen soll? Und inwiefern ist ein solcher Verein zu freier Arbeit mit den Bedürfnissen und Belangen der bestehenden kirchlichen Gesellschaften in Uebereinstimmung zu bringen und zu verbinden?""

Die eine hatte den Wahlspruch: *Ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα*, die andere: *Εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ.* Beide waren aber kurze, oberflächliche, mangelhafte Aufsätze, der erste jedoch noch unbedeutender als der zweite.

Darnach wurde Ausspruch gethan über vier Abhandlungen zur Beantwortung der Frage über den paulinischen Lehrbegriff in Beziehung auf die Recht-

fertigung des Sünders vor Gott, die also lautete: „Man verlangt eine exegetische Entwickelung dieses Dogma's nach der Auffassung des Paulus, nebst einer Anweisung, in welcher Hinsicht diese Auffassung allein den Zeiten der Gründung des Christenthums angehörte, und in welcher Hinsicht dieselbe dem Wesen der Sache nach für alle Zeiten Geltung hat. Dabei werde einerseits der von diesem Dogma gemachte Mißbrauch, andererseits die tröstende und heiligmachende Kraft desselben hervorgehoben."

Die eine mit dem Wahlspruche: *παντὶ τῷ πιστεύοντι*, war von deutschem Ursprunge und in lateinischer Sprache abgefaßt; die drei anderen mit den Wahlsprüchen: *Τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ* u. s. f., *Ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, und Et tentasse iuvat, waren hochdeutsche. Aber keine dieser vier Abhandlungen konnte mit dem Ehrenpreise bekrönt werden. Die erste, sehr kurze, zeichnete sich bloß aus durch fremdartige Ansichten, grobe exegetische Fehler und äußerst schlechte Latinität; die zweite war an Klarheit von Ansicht und Vortrag besser, aber enthielt bloß eine kurze, unvollständige Skizze und nebst einer Anzahl exegetischer Fehler eine verkehrte Vorstellung des paulinischen Lehrbegriffes; die dritte war zwar weniger aphoristisch als die zweite und bekundete auch hin und wieder eine tiefere Anschauung, aber sie hatte übrigens dieselben Mängel; die vierte übertraf die drei anderen bei Weitem, aber in ihrem ersten Abschnitte, der Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes gewidmet, lag Mißverständniß des Geistes und der Denkungsart des Apostels zum Grunde, weßhalb auch diese bei Seite gelegt werden mußte.

Nun wurden zwei Abhandlungen vorgenommen über die Frage: „Wie haben wir uns die besonderen Offenbarungen Gottes, deren Inhalt und Geschichte in unserer heiligen Schrift enthalten ist, zu denken? In welcher Beziehung standen sie zu der eigenen Geistesentwickelung und der sittlichen Freiheit derjenigen, die sie empfingen, und welche

Uebereinstimmung besteht zwischen ihnen und dem Ursprunge des vielen Trefflichen, was sich bei den heidnischen Völkern entwickelt hat?"

Die eine Abhandlung war eine holländische, die andere eine hochdeutsche. Sie gingen von verschiedenen Principien aus und waren auch von verschiedenem Werthe, hatten aber so viel Verdienstliches, daß bei den Directoren der Wunsch entstand, beide Abhandlungen bekrönen und herausgeben zu können. Es bestanden aber sehr wichtige Gründe, die sie daran hinderten, weßhalb sie beschlossen, die Namensbriefchen nicht zu öffnen, sondern, ohne die Frage wiederholt auszuschreiben, beide Verfasser zu veranlassen, ihre Arbeit nochmals durchzunehmen und wo möglich so zu verbessern, daß die Gründe, welche jetzt der Bekrönung entgegenstanden, aufgehoben wären. Hierzu werden sie durch dieses Programm eingeladen. Die hauptsächlichsten Anmerkungen, die auf ihre Arbeiten gemacht sind, werden ihnen nach dem 1. November d. J. mitgetheilt werden, wenn sie sich bei dem Secretair der Gesellschaft anonym und mit Angabe ihres Wahlspruches anmelden wollen. Den neuen Beantwortungen wird vor dem 1. Juni 1855 entgegengesehen, um noch in der nächstfolgenden Herbstversammlung beurtheilt zu werden.

Hiernach schritten die Directoren zur Beurtheilung einer hochdeutschen Antwort auf die Frage: „Eine historisch-philosophische Betrachtung des Communismus unserer Tage, nach seinem Ursprung, nach dem Gange seiner Entwickelung und nach seinen Folgen; man verlangt dabei eine Darstellung seines Verhältnisses zum Christenthum nebst einer genauen Hinweisung sowohl auf das, was in seinen Theorien mit den Grundlehren des Evangeliums streitig und darum verwerflich ist, als auch auf das, was darin auf christlichen Principien beruht und zur Verbesserung des gesellschaftlichen Zustandes beitragen kann." Sie hatte den Wahlspruch: *Ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες*. Aber es

ergab sich, daß sie unbedeutend und ohne allen wissenschaftlichen Werth war.

Endlich sprachen sie ihre Ansicht aus über zwei Abhandlungen mit Bezug auf die Frage: „Wie sind die Worte hinabgefahren zur Hölle in dem sogenannten symbolum apostolicum aufzufassen, und woraus läßt sich ihre Aufnahme in dasselbe herleiten? Welche verschiedene Erklärungen hat dieser Artikel im Laufe der Zeit erfahren, und welcher Werth ist demselben noch jetzt beizumessen?"

Wie viel Lob auch dem Verfasser der einen Abhandlung, einer holländischen, mit dem Wahlspruche: omnis enim extorta sententia u. s. f., gespendet wurde, aus Ursache des darauf verwendeten Fleißes, der Anwendung älterer und neuerer Litteratur und des allenthalben hervorleuchtenden christlichen Sinnes, dennoch mußten die Directoren ihm den Ehrenpreis verweigern, wegen vielfacher Fehler auf dem Gebiete der Geschichte und Exegetik und wegen der Einseitigkeit der ganzen Beweisführung. Ebenso wenig konnten sie die andere Abhandlung, eine hochdeutsche, mit dem Wahlspruche: raro ingenium humanum debile et infirmum u. s. w., bekrönen, weil sie erachtet wurde, dieselben Mängel als die holländische zu haben, obgleich sie von einem entgegengesetzten Standpuncte ausging und manche klare Ansicht darbot.

Die nachfolgenden Preisfragen werden wiederholt ausgeschrieben, um vor dem 15. December 1855 beantwortet zu werden:

I. „Eine Abhandlung über den paulinischen Lehrbegriff über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott."

Man verlangt eine exegetische Entwickelung dieses Dogma's nach der Auffassung des Paulus, nebst einer Anweisung, in welcher Hinsicht diese Auffassung allein den Zeiten der Gründung des Christenthums angehörte, und in welcher Hinsicht dieselbe dem Wesen der Sache nach für alle Zeiten Geltung hat. Dabei werde einerseits der von diesem Dogma

gemachte Mißbrauch, andererseits die tröstende und heilig machende Kraft desselben hervorgehoben.

II. „Welche Ansichten findet man bei christlichen Theologen früherer und späterer Zeit über die Erscheinung des Sohnes Gottes an die Patriarchen, an Moses und an die Israeliten? Wodurch haben sie im Allgemeinen, sowohl in den profanen als in den heiligen Schriften, Veranlassung gefunden, diese Ansichten zu begründen, und wie haben wir im Besondern zu urtheilen über die Stellen nicht nur des alten, sondern auch des neuen Testamentes, die man hierzu anführt?"

III. „Gemälde aus der niederländischen Kirchengeschichte, in Biographien solcher Personen, deren Wirken seit dem 16. Jahrhundert auf die christliche Kirche und auf christliches Leben entweder innerhalb oder außerhalb der Niederlande von dem größten Einfluß gewesen ist."

Die Gesellschaft wünscht diese Gemälde in einer solchen Ordnung und Anzahl, daß die verschiedenen Richtungen des Christenthums in den Niederlanden auf eine genügende Weise bezeichnet erscheinen. Dabei sollen sich dieselben durch Gründlichkeit der Forschung und geschmackvolle Form, wie auch durch Bündigkeit empfehlen.

Ebenfalls wird, zur Beantwortung vor dem 1. Sept. 1856, folgende Preisaufgabe wiederholt ausgeschrieben:

„Da außer den eigentlich sog. apokryphischen Evangelien (protevangel. Iacobi, evangelia infantiae und evangelium Nicomedi) auch noch eine andere Classe evangelischer Geschichte neben unseren vier kanonischen Evangelien unter den ersten Christen im Gebrauch und in Ansehen gewesen ist, von welcher man, namentlich was das Evangelium *κατ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους*, Petri, Cerinthi, Tatiani, Marcionis betrifft, bei den alten Kirchenschriftstellern Spuren antrifft, so verlangt die Gesellschaft: „„Eine Abhandlung, enthaltend eine sorgfältige Zusammenstellung, Läuterung und Beurtheilung der in den alten Schriftstellern über

die Evangelien der Hebräer, der Aegyptier, des Petrus, Cerinthus, Tatian und Marcion enthaltenen Stellen, nebst einer Darlegung dessen, was sich daraus im Lichte der heutigen Wissenschaft zur Erklärung des Ursprunges und der Schicksale, sowie des Inhaltes der kanonischen Evangelien ableiten läßt.""

Vor dem 1. Sept. 1856 sieht die Gesellschaft auch Antworten entgegen auf folgende neue Preisaufgabe: „Indem es als ein Resultat der neuesten kritischen Nachforschungen festgestellt werden kann, daß das Evangelium von Matthäus in seiner jetzigen Gestalt nicht stimmt mit den λόγια, die der Presbyter Johannes nach Papias bei Eusebius (hist. eccles. lib. III. cap. 39.) erwähnt, so verlangt die Gesellschaft eine Abhandlung, worin das Verhältniß jenes Evangeliums zu diesen λόγια mit wahrscheinlichen Gründen nachgewiesen wird, und worin zugleich die Regeln festgestellt werden, nach welchen man die früheren und späteren Bestandtheile in demselben zu unterscheiden hat."

Für die genügende Beantwortung aller oben angeführten Preisaufgaben wird eine Ehrendenkmünze von erhöhtem Preise, im Werthe von vierhundert Gulden, ausgesetzt, wobei den Verfassern die Wahl bleibt, ob sie den Werth ganz oder theilweise in Geld entgegennehmen wollen.

Die gewöhnliche goldene Ehrendenkmünze von zweihundert und funfzig Gulden oder deren Werth wird ausgesetzt für die genügende Beantwortung der nachfolgenden neuen Preisaufgabe vor dem 15. December 1855:

„Eine richtige Beurtheilung des juristischen Standpunctes, wovon heutzutage ausgegangen wird, um kirchliche Orthodoxie zu handhaben, nebst einer Anweisung passender Maßregeln, um bei Festhaltung an der Lehrfreiheit nach dem Evangelium die Einheit des Geistes in den christlichen Gemeinden zu bewahren und zu fördern."

Vor dem 1. September dieses Jahres ist unter dem Wahlspruche: Het orthodoxe systeem u. s. w., eine Ant-

wort eingelaufen auf die Frage: „Ein religiöses Lesebuch, worin eine vernünftige und gemüthliche Auffassung des Evangelium-Inhaltes, im Gegensatze zu einer dogmatisch-mystischen Richtung, nach den Zeitbedürfnissen klar ins Licht gestellt und mit Ernst empfohlen wird."

Die Gesellschaft sieht noch vor dem 15. Decbr. d. J. Antworten entgegen auf die Fragen über eine Uebersicht der Geschichte des römischen Katholicismus in den Niederlanden, eine Geschichte des Presbyterial-Synodalsystems in der niederländischen reformirten Kirche, und eine Geschichte des kirchlichen Independentismus; und vor dem 1. September 1855 auf die Fragen über die biblische Kosmogonie, die Schriften des Ignatius, den sittlichen Charakter der christlichen Offenbarung und den Arianismus.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden ersucht, ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise zu unterzeichnen. Ein versiegeltes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet, die Abhandlung begleitend, habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt seyn, und zwar die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie zur Seite gelegt werden. Ueberdieß wird den Schriftstellern aufs Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sey eine deutliche Schrift dringend empfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird.

Ferner sind die Abhandlungen mit einer bei der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und franco an den Mitdirector und Secretair der Gesellschaft, W. A. van Hengel, theol. D. und Prof. zu Leyden, einzusenden. Auch wird aufs Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Zustimmung des Vorstandes der Gesellschaft

nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln, noch in einem anderen Werke. Die Gesellschaft behält an sich das Recht, von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben zum allgemeinen Nutzen Gebrauch zu machen und sie (es sey, daß sie den Preis erhielten oder nicht) auch theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Wahlsprüche, oder auch mit Nennung des Namens, im Falle die Verfasser, darum ersucht, ihn offenbaren wollen.

Schließlich wird in Erinnerung gebracht, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, aber daß auf erhaltene Anfrage der Verfasser und unter Angabe der Adresse und Gewährleistung der Kosten eine Abschrift davon durch die Directoren besorgt wird.

In gleichem Verlage ist erschienen:

Geschichte der europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 28 Lieferungen oder 57 Bände und 9 Register.

Die ganze Sammlung kostet bis jetzt im Subscriptionspreis 120 Thlr. 1 Sgr.; bei completer Abnahme habe ich den ermäßigten Preis von 100 Thlr. eintreten lassen und bitte ich, dieses Anerbieten häufig zu benützen. Auch zu Completirung der Sammlung, wo bisher nur einzelne Abtheilungen bezogen waren, bin ich bereit; ich bitte mir die fehlenden Bände namhaft zu machen, um den Preis der Nachzahlung für Nachlieferung festzustellen.

Folgende Länderabtheilungen aus der Sammlung sind geschlossen und mit Register versehen zu den beigesetzten Preisen einzeln zu haben:

Pfister, Geschichte der Deutschen.
5 Bde. mit Reg. 15 Thlr. 10 Sgr.

Bülau, Geschichte der Deutschen. 1806 bis 1830.
2 Thlr. 20 Sgr.

Leo, » von Italien.
5 Bde. mit Reg. 12 Thlr. 20 Sgr.

Böttiger, » von Sachsen.
2 Bde. mit Reg. 6 Thlr. — Sgr.

Kampen, » der Niederlande.
2 Bde. mit Reg. 5 Thlr. 5 Sgr.

Schmidt, ältere Geschichte von Frankreich.
4 Bde. mit Reg. 12 Thlr. 28 Sgr.

Wachsmuth, Geschichte von Frankreich im Revolutions-Zeitalter.
4 Bde. mit Reg. 13 Thlr. 5 Sgr.

Mailath, Geschichte von Oesterreich.
5 Bde. mit Reg. 12 Thlr.

Stenzel, Geschichte von Preußen.
5 Bde. mit Reg. 11 Thlr. 18 Sgr.

Schäfer, Geschichte von Portugal.
5 Bde. mit Reg. 14 Thlr.

In neuer Subscription wurde ausgegeben:

1854 am 1. Aug.: Pfister, Deutschland.
1r Bd. Geh. 2 Thlr.
» 1. Sept.: Leo, Italien.
1r Bd. Geh. 1 Thlr. 22 Sgr.
» 1. Octbr.: » Italien.
2r Bd. Geh. 1 Thlr. 6 Sgr.
» 1. Novbr.: Pfister, Deutschland.
2r Bd. Geh. 2 Thlr. 8 Sgr.
» 1. Decbr.: Leo, Italien.
3r Bd. Geh. 2 Thlr.

1855 am 1. Januar: Stenzel, Preußen.
1r Bd. Geh. 2 Thlr.
» 1. Februar: Leo, Italien.
4r Bd. Geh. 2 Thlr. 8 Sgr.
» 1. März: Lembke, Spanien.
1r Bd. Geh. 1 Thlr. 14 Sgr.
» 1. April: Böttiger, Sachsen.
1r Bd. Geh. 1 Thlr. 26 Sgr.

Die Folge wird geregelt am 1sten eines jeden Monats zur Ausgabe kommen. Zur Theilnahme an dieser Subscription sind alle Freunde der Geschichte eingeladen; es wird hierdurch die Anschaffung dieses umfangreichen Werkes wesentlich erleichtert.

Ferner ist erschienen:

Ritter, Dr. H., Geschichte der Philosophie. Gr. 8.
12 Bände. 36 Thlr. 24 Sgr.

Um Anlaß zur Completirung unvollständiger Exemplare zu geben, lasse ich hier die Preise der einzelnen Bände folgen:

1r Band: Geschichte der Philosophie alter Zeit.						
			1r Bd.	3 Thlr.	— Sgr.	
2r	»	»	» 2r Bd.	2 »	22½ »	
3r	»	»	» 3r Bd.	3 »	15 »	
4r	»	»	» 4r Bd.	3 »	22½ »	
5r	»	» der christlichen Philosophie.				
			1r Bd.	2 Thlr.	10 Sgr.	
6r	»	»	» 2r Bd.	2 »	20 »	
7r	»	»	» 3r Bd.	3 »	10 »	
8r	»	»	» 4r Bd.	3 »	6 »	
9r	» Geschichte der neueren Philosophie.					
			1r Bd.	3 Thlr.	10 Sgr.	
10r	»	»	» 2r Bd.	2 »	24 »	
11r	»	»	» 3r Bd.	2 »	28 »	
12r	»	»	» 4r Bd.	3 »	6 »	

Ferner ist erschienen:

Glossarium diplomaticum zur Erläuterung schwieriger Wörter und Formeln des gesammten Mittelalters. Von Dr. Brinkmeier. Folio. Heft 20. Subscriptionspreis 1 Thlr.

Inhalt des zweiten Heftes der Theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1855.

Abhandlungen:

1) Paret, über die Eintheilung der Religionen.
2) Frank, über das Evangelium Marcion's und sein Verhältniß zum Lukas-Evangelium.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Ebrard, über die Nicht-Identität Nebukadnezar's mit Cyrus.
2) Rink, über das Schuldopfer.
3) Ranke, zur Geschichte des Homiliariums Karl's des Großen.

Recensionen:

1) Dieckhoff, die Waldenser im Mittelalter; rec. von Lechler.
2) Herzog, die romanischen Waldenser; rec. von Lechler.
3) Piper, der verbesserte evangelische Kalender; rec. von Kling.
4) Bobertag, das evangelische Kirchenjahr; rec. von Ranke.

Inhalt des zweiten Heftes der Zeitschrift für historische Theologie. Jahrgang 1855.

III. Uebersicht der kirchengeschichtlichen Litteratur vom Jahre 1850 bis 1854. Von Dr. Engelhardt.

IV. Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence, 529, bis zur Reaction des Mönches Gottschalk für den Augustinismus. Von Dr. Wiggers. (Forts. aus 1854.)

---

5. Die Leiden der Zeitgeschichte — ein Quell der Hoffnung. Die politischen, socialen und religiösen Leiden der Gegenwart im Dienste der Wahrheit. — Der dreifache Bann der religiösen Gegenwart.
6. Die unterscheidende Stellung und Aufgabe der Protestantischen Monatsblätter: Zeugniß gegen die Falschmünzerei des Parteigeistes; Widerwille gegen die unfruchtbare Phraseologie in Literatur, Schule und Praxis. — Vorbereitung. — Die Verpflichtung zum Zeugniß, im Gegensatz der grundsätzlich Schweigenden. — Warnung vor den Ueberstürzungen des unreifen Restaurations-Eifers.
7. Der Beruf des Protestantismus und der evangelischen Christenheit. — Der römische Geist außerhalb und innerhalb des Protestantismus.
8. Weissagung des Cardinals Wiseman über die Zukunft des deutschen Protestantismus.

Die innere Mission auf der Universität. Von Dr. K. B. Hundeshagen, Kirchenrath und Professor in Heidelberg.

Christologische Sätze. Aufzeichnungen eines deutschen Fürsten.

Ein Lebensbild aus der Missionsgeschichte. Die rheinische Mission in Süd-Afrika, in ihrer Entwickelung dargestellt von W. Beyschlag in Trier.

Die kirchliche Kunst im Protestantismus. (Zur Abwehr der Barbaren und Pedanten.) Von M. R.

Bestellungen nehmen alle **Postämter** und Buchhandlungen des In- und Auslandes an. Monatlich wird ein Heft von 4 bis 5 Bogen ausgegeben. Der Preis des Jahrganges von 12 Heften ist auf 4 Thlr. festgestellt.

---

dem sich das Verhältniß dieser Kirchen-Ordnungen zu einander und die Bedeutung der einzelnen würdigen läßt; man erkennt, was grundlegliche Bedeutung hat; man sieht die unterschiedenen Typen hervortreten und lernt den Zug der liturgischen Bildungen kennen, während zugleich die fast beispiellose Treue und Akribie, mit welcher die einzelnen, unter eine Klasse zusammenfallenden Kirchen-Ordnungen mit einander verglichen sind, den Werth und die praktische Brauchbarkeit des Buches noch ungemein erhöhen.

Leipzig.

B. G. Teubner.

C. Plini Secundi, Naturalis historiae libri plurimarum codicum a se collatorum ope recensuit, commentario critico instruxit I. Sillig. Vol. I. II. III. IV. V.

ist jetzt im Texte vollständig erschienen. Es war dem für die Wissenschaft zu früh verstorbenen Herausgeber vergönnt, denselben zu vollenden; wenige Tage nach beendetem Drucke des letzten Bandes erlag derselbe einem langjährigen Brustleiden.

Der Index ist jetzt durch wissenschaftliche Hand in Arbeit.

Obgleich der Subscriptionspreis à Band 3 Thlr. mit dem Erscheinen eines jeden Bandes aufgehört hat und an dessen Stelle der Ladenpreis von 4 Thlr. à Band getreten ist, erbiete ich mich, die im Monat April eingehenden Bestellungen noch zum Subscriptionspreis abzulassen.

Gotha, im März 1855.

Friedrich Andreas Perthes.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Lücke, D. Nitzsch und D. Rothe,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1855 viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1855.

Abhandlungen.

1.

Erinnerung an Friedrich Lücke*).

Von

Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen.

Die hiesige Hochschule, die theologische Wissenschaft, die Kirche hat am 14. Februar d. J. einen ihrer hervorragendsten Vertreter und Pfleger verloren. An diesem Tage ist Lücke, der, geistig zwar immer noch rüstig, doch schon seit längerer Zeit unter der Bürde schwerer Kränklichkeit einherging, seinen Schülern, Freunden und Verehrern entrissen worden.

---

a) Was die äußerlichen Verhältnisse Lücke's, so wie seine literarische Wirksamkeit betrifft, so mag hier an folgende bekannte Umstände erinnert werden. Im Jahre 1791 zu Egeln bei Magdeburg geboren, studirte er in Halle und Göttingen; nach vollbrachter Studienzeit wurde er auf der letztern Universität Repetent, wandte sich dann nach Berlin, wo er sich als Privatdocent habilitirte, bald außerordentlicher Professor wurde, im Jahre 1818 nach Bonn als ordentlicher Professor überging und von da im Jahre 1827 nach Göttingen berufen ward, wo er bis an seinen Tod blieb. Außer dem Commentar zu dem johanneischen Evangelium und den johanneischen Briefen, so wie der Einleitung zur Apokalypse bemerken wir noch seine commentatio de ecclesia Christianorum apostolica, seinen Grundriß der neuesten Hermeneutik, 1817, seine Schrift über den neuesten Kanon des Eusebius, 1816, die Herausgabe der Apologie der Augustana, so wie (in Verbindung mit de Wette) der

Sein Heimgang, der uns seine sonst so kräftige und eindrucksvolle persönliche Erscheinung hinweggenommen hat, mahnt uns nun nur um so dringender, das geistige Gedächtniß des theuern Mannes vor unsere Seele zurückzurufen und treu zu bewahren.

Lücke war mit seinem ganzen Seyn und Leben in jener Epoche gegründet, in welcher eine Erneuerung unseres christlichen, theologischen und kirchlichen Wesens sich vollzog. Er war nicht allein inniger Freund und Genosse der Meister, von denen jene erneuernde Macht ausging; er war selbst der Meister einer, die mit Freudigkeit, Kraft und Muth an dem edlen Werke bauten. Handelt es sich um Erneuerung unserer evangelischen Kirche, so sollte man nicht erst fragen, worauf sie vor Allem sich zu erstrecken, wovon sie auszugehen habe. Wie der Einzelne zu seiner Wiedergeburt keinen andern Weg zu beschreiten hat, als den der Buße und des Glaubens, so gibt es auch für die Kirche selbst und ihre Theologie kein anderes Mittel ihrer Erneuerung. Und wie jene Buße und jener Glaube, sollen sie nicht selbstgesponnener Wahn seyn, auf dem festen Grunde des göttlichen Wortes sich erheben, an seinem hellen Lichte sich selbst bewußt werden müssen: so gibt es auch für die Kirche keine festere und mehr sichere Grundlage,

---

Synopse; ferner seinen Lebensabriß von Planck, seine narratio de Moshemio, seine Erinnerungen an Schleiermacher und Ottfried Müller; weiterhin seine Abhandlung über den Urheber des Spruches: in necessariis unitas etc., seine Beiträge zur Missionswissenschaft, zahlreiche Programme (darunter die Quaestiones ac vindiciae Didymianae, de invocatione Iesu Christi in precibus Christianorum accuratius definienda), Abhandlungen und Recensionen in den theol. Studien und Kritiken, götting. gel. Anzeigen, der deutschen Zeitschrift u. a. Von seinem nur für die Zuhörer bestimmten Handbuch der Dogmatik wollte er eine öffentliche Ausgabe veranstalten, welchen Plan er nachher wieder aufgab. Noch in seinen letzten Leidenswochen war er mit einer neuen Ausgabe des Commentars zu den Johannesbriefen beschäftigt.

keine wahrere Orientirung, als das göttliche Wort der Schrift. Buße und Glaube, aufs Neue aus dem Worte Gottes erfaßt und dargelegt, dessen bedurften jene Tage, die zu fühlen begannen, daß die abstracten Vorstellungen von Gott, Tugend und Unsterblichkeit, die idealistischen Speculationen über die Gründe der Dinge, das Unendliche und Endliche, das Seyn und Ich nicht mehr ausreichten, jene Tage, denen bereits das Bild der Religion enthüllt worden war als eines wirklichen Lebens, das, unabhängig von allem andern Daseyn und doch mit Allem verflochten, wahr in sich ist und unsterblich und Eines in unendlichen Variationen.

Da war es, während kurze Zeit darauf Tholuck in der Auslegung des Römerbriefes den Gegensatz von Sünde und Gnade dem Gewissen der Zeit vorstellte und einschärfte, da war es Lücke, der in der Auslegung des rechten, zarten Hauptevangeliums die Gestalt des Heilandes und die von ihm ausgehende Macht des Glaubens und des Lebens zeigte. Fröhlich bekannte er seinen eigenen Glauben an dieses johanneische Wort; in jeder Wendung der Darstellung fühlte man ihm die frische Begeisterung an, die ihn beseelte, die mannhafte Furchtlosigkeit vor den synagogalen Bannsprüchen der damaligen Recensionsanstalten. Natürlich stand Lücke nicht in dem Wahne, der großen Aufgabe, die er sich in der Auslegung des Johannesevangeliums gesetzt hatte, bei dem ersten Wurfe schon genügt zu haben. Keiner war mehr wie er bestrebt, zu bessern, zu feilen, die frühere Meinung, die als irrig befunden ward, aufzugeben. Und doch ist es nicht immer die eigentliche Reife eines Werkes, die Epoche macht; gerade die erste Anfassung einer neuen Lebens- und Gedankenrichtung, diese That eines wissenschaftlichen Handelns, hat oft das am meisten Durchschlagende, und so überrascht es uns nicht, daß Viele eben jene erste Auflage des Johanniscommentares — wir sagen nicht den späteren gereiften Gestaltungen dieses

Werkes vorzogen — aber sie doch mit besonderer Innigkeit wie einen persönlicher Liebe und Herzenserfahrung theuer gewordenen Schatz verehrten.

Lücke ist dem Beginne seines Wirkens treu geblieben. Die Grundfäden, die sich bei seinem ersten Auftreten zeigten, laufen erkennbar durch das ganze Gewebe seines Lebens. Naturgemäß dämpfte sich das erste, rasch aufglühende Feuer, und leicht erkennt man in der spätern Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit eine bei aller innern Lebendigkeit und Wärme ruhig gewordene, umsichtig erwägende, prüfende Weise der Behandlung. Ganz entsprechend der Macht des persönlichen Glaubens, woraus die Erneuerung des kirchlichen Lebens hervorging, ist es das Gebot der Wahrhaftigkeit, dem sich Lücke bei seinem Forschen und Darlegen verpflichtet weiß. Im Gegensatze zu jeder subjectivistischen Willkür hatte er volle Achtung vor der Ueberlieferung, nicht minder aber strebte er auch, durch die Ueberlieferung hindurch zu der ursprünglichen Thatsache hindurchzubringen. So waren für Lücke Gelehrsamkeit und Kritik die Mittel, die von jener Wahrhaftigkeit gefordert wurden, um der Wahrheit selbst und ihrer Erkenntniß zu dienen. Daher sein Suchen und Forschen, sein Zurückhalten vor festem Abschluß, sein oft ausgesprochenes Votum auf ein non liquet, dessen Aeußerung in einer Zeit, die immer mehr den Schein fertiger Resultate liebt, einen festeren Muth erfordert, als man meint. Daher der Unwille, der seiner sich bemächtigte, wenn ihm Halbheit in der Wissenschaft wie im Glauben vorgeworfen wurde. Es war nicht verletzte Eitelkeit, die ihn zur Gegenrede bewog; mehr wie einmal hat er mit rührender und großartiger Bescheidenheit Werke Anderer hoch über die seinigen erhoben; es war noch weniger die Verkennung der Wahrheit, daß auch in ihm die dem Glauben eigenthümliche volle Macht noch immer des Wachsens und der Stärkung bedürfe; es sprach aus ihm vielmehr der Schmerz, welcher Jeden ergreift, der fühlt,

daß ein gegen ihn erhobener Vorwurf den tiefsten Kern des eigenthümlichen Lebens treffe. Es war der Schmerz, daß man wissenschaftliche und kirchlich-praktische Fragen mit einander vermische und geneigt sey, die Lösung der erstern einseitig nur aus Bedürfnissen der zweiten zu entnehmen; es war der Schmerz über die Leichtfertigkeit, worin Viele in dem Conflicte der Ueberlieferung mit dem Gedanken zu früh abschlossen, ohne die Forschungen nach allen Seiten hin auszudehnen, und so einen falschen und faulen Frieden sich einbildeten. Mitten in den heißen Kampf zwischen Autorität und Freiheit, zwischen Ueberlieferung und Selbstbewußtseyn sah er sich mit seinem ganzen Zeitalter hineingestellt; vor vielen Anderen seiner Mitlebenden erkannte er die Größe der Aufgaben, die von hier entsprangen, fühlte er die Schmerzen, die von diesen Gegensätzen her eine weich geformte Seele so leicht bestürmen; die Berechtigung einer jeden Seite in diesem Gegensatze fand an ihm ihre gebührende Anerkennung, so wie auch die Gewißheit einstiger Versöhnung klar vor ihm lag, so unmöglich es ihm — und wem nicht in unserem Geschlechte? — war, in jedem einzelnen Falle diese Ausgleichung festzustellen.

Darum war es kein Widerspruch, keine Zweideutigkeit, wenn er mit der Behauptung der unveräußerlichen Rechte freier Forschung zugleich auch die conservativen Interessen für das geschichtliche Leben der Kirche und des Staates in das Auge faßte, wenn er nicht abließ, zu mahnen, auf der einen Seite nicht einem bloßen Gewebe der Gedanken ohne alle Realität sich hinzugeben und den Gegenstand so lange zu untersuchen, bis das Mark seiner Wirklichkeit verzehrt war, auf der andern Seite nicht der Prüfung und Reform des geschichtlichen Bestandes sich zu verschließen und in solchem Streben nach falscher Erhaltung den thatsächlichen Bestand zu verlieren. Es ist wahr, diese ganze Weise seines Thuns und Verhaltens erschien vielfach als ein Handeln des Augenblicks, entsprungen aus dem Bedürfnisse

desselben, und es erhielt deßhalb sein Urtheil, indem es in dem betreffenden Zeitpuncte nur auf die eine Seite, auf deren richtige Einfügung es ankam, blickte, etwas von dem Drängenden des Moments und von der Farbe lebhafter, ungeduldiger Erregtheit, was denn alle diejenigen nicht leicht verstehen mochten, die ihn mit demselben Feuer die Rechte einer andern Seite, wenn es galt, diese in einem bestimmten Falle zu vertreten, behaupten hörten. Aber jederzeit ruhten auch seine erregteren Stimmungen auf dem vollen, tief gewurzelten Ernste einer fest beharrenden Gesinnung und Ueberzeugung, und zugleich hatte das, was Andern bisweilen widerstreitend scheinen mochte, im Innersten seines Geistes und Gemüthes einen lebendigen, wohlbegründeten Zusammenhang.

Ueberhaupt hat vielleicht keiner der Theologen, die mit ihm den Entwickelungsgang der letzten vier Decennien durchgearbeitet haben, so tief und die innerste Lebenskraft ergreifend die Wendungen empfunden, durch welche dieser Gang hindurchgeschritten ist. Neben dem Reichthume göttlichen Segens, den der theure Mann in seinem Leben erfahren durfte, sind ihm außer den schweren Heimsuchungen, die ihm der Tod blühender Kinder gebracht hat, gerade nach dieser Seite hin die tiefsten Prüfungen auferlegt worden. Seine ganze Individualität war ebenso angethan, daß ihm die aus diesen Wandlungen der theologischen Entwickelung entstehenden schmerzlichen Reflexionen besonders nahe treten mußten. Denn er faßte Alles in ungemein lebendiger Wärme auf. Alles durchdrang er mit einem reichen, rückhaltlosen und reizbaren Gefühle; offener Sinn für harmonische Gestaltung, für tactvolles Maß, für Schönheit der Darstellung war ihm angeboren; ein tiefes Gefühl von der Einheit der Wahrheit in allen Gestaltungen des Lebens wohnte in ihm, und von daher stammte ihm ebenso das Bedürfniß nach friedensvoller Entfaltung des theologischen und kirchlichen Verlaufes, wie die lebhafte Ungeduld, die

Einheit in der Mannichfaltigkeit in seiner Zeit allgemein anerkannt zu sehen. Mit der ganzen Frische und Hoffnung einer ersten Jugendliebe hatte er die Erhebung des christlichen Lebens und Wissens umfangen. Die große Bedeutung, welche die schleiermacher'sche Epoche hat, Religion und Christenthum wieder als eine Lebensmacht zu offenbaren, nachzuweisen, daß es mit allem Wahren und Großen der Geschichte innig verknüpft und vielmehr dessen Kern und Herz sey, zu zeigen, daß Christenthum und Menschheit sich zu einander nicht als abstoßende Begriffe verhalte: diese — wenn damit auch noch nicht das Höchste bezeichnet ist — lebensvolle gegenwärtige Thatsächlichkeit dessen, was bisher nur als trockene Lehre, kalte Moral, blasse Erinnerung der Geschichte gegolten hatte, sie war von dem vollen Herzen unseres Lücke freudig erfaßt worden, und unverrücklich stand es fortan als Lebensaufgabe vor seinem Auge, dieser Richtung, die für die ganze Zeit und das ganze deutsche Volk eine neue Erhebung zu bringen verhieß, auf dem Felde specieller theologischer Arbeit seine Kräfte zu widmen. Es war Erneuerung nicht bloß des Wissens, sondern auch des Lebens, nicht bloß der Kirche, sondern auch des Volkes, des Staates. Und wie Preußen damals als der Schauplatz erschien, auf welchem diese erneuernde Thätigkeit begann, so war ihm das Bewußtseyn, diesem Lande durch Geburt anzugehören, ein stets erhebendes, gleichsam eine besondere Mitgift durch den Gang seines Lebens, daran er sich mit besonderem Nachdrucke erfreute. In dieser Zeit frischester Erregung und frohester Aussichten für Wissenschaft, Kirche und Staat, in dieser Zeit, in welcher alle lebendigen Gemüther in einem innern Bunde, sich austauschend und ergänzend, mit einander standen, in dieser Zeit, wie sie durch die sichtbare Offenbarung der göttlichen Vorsehung tief ergriffen war, wie sie wußte, eine große Aufgabe vor sich zu haben, wie sie, ihre inneren Unterschiede in der Einheit ihres Gefühls noch zusammenhaltend, ent-

schlossen schien, diese Aufgabe zu lösen, — in dieser Zeit wurzelte Lücke mit den innersten Fasern seines Herzens; sie hatte sich ihm in der Gestalt inniger Freundschaft, in einem Bunde mit gleichstrebenden Genossen (einem Bunsen, Lachmann, Klenze, H. Ritter, Brandis und Anderen) gleichsam individuell verkörpert, sie war der unvergängliche Hintergrund, von dem sein Leben sich abhob und entfaltete.

Wie alle solche Zeiten, so hat auch jene Zeit viel mehr Blüthen aufgezeigt als Früchte; Lücke aber gedieh zu einer ihrer edelsten Früchte. In redlicher Arbeit hat er vollbracht, wozu jene Tage Anregung gaben; in nüchterner, fleißiger Hingebung hat er ihre Bahnen verfolgt. Und sagt man, es sey ja bis jetzt nicht vollendet, was sie versprachen, so fragen wir dagegen: wie sollten einige Decennien erfüllen können, was aus der Erfahrung eines welthistorischen Geschickes, aus den prophetischen Stimmen, die wie von selbst aus solcher Erfahrung sich losringen, als Aufgabe sich hinstellte? An dem Beginn einer neuen Zeit pflegt sich oft wie ein holder Schein das Bild des Zieles, das durch die Arbeit der neuen Periode erreicht werden soll, auszubreiten, als sollte daraus für die schweren Mühen, für das Verzagen und Zweifeln, das die Arbeiter auf ihren Wegen leicht überkommt, im Voraus Trost und Ermuthigung bereitet werden. Wie in jener Zeit unmittelbar nach den entscheidenden Gottesgerichten der Befreiungskriege Friede unter den Völkern auf immer geschlossen zu seyn, wie ein heiliger Bund die Staaten zu vereinigen schien, so sah man Versöhnung gestiftet zwischen Wissenschaft und Leben, zwischen Vernunft und Christenthum, sah einen Bund geknüpft zwischen den Confessionen. Die Kämpfe hielt man glücklich durchgestritten; man hoffte sicher auf die künftige Entwickelung als auf eine regelmäßige, die unverrückt an der Hand der Besonnenheit, vermittelnder Abwägung und friedfertiger Milde verlaufe. Gewiß nicht alle von diesen Hoffnungen

sind geknickt, und auch da, wo viele verloren scheinen, ist's doch wohl nur ein anderer Weg, als den man sich vorstellte, wenn auch ein schmerzensreicherer, auf welchem sie der Erfüllung sich nähern; aber dieß freilich ist unbestreitbar, an die Stelle des Friedens ist der Kampf zurückgekehrt, und was einst in der sympathetischen Allgemeinheit eines einstimmenden Gefühles gelöst schien, das tritt uns aufs Neue und schärfer als zuvor in Frage gestellt entgegen.

Man würde Unrecht thun, wollte man glauben, Lücke habe sich je an dem Genusse jenes allgemeinen, ob auch noch so innigen Gefühls begnügt. Er war nicht damit zufrieden, nichts weiter zu thun, als nur die Aufgabe des christlichen, kirchlichen und theologischen Lebens auszusprechen. Niemand hat es mehr durch die That selbst gezeigt, wie dem leuchtenden Festtage einer frischen Begeisterung die Arbeitstage folgen müssen, an denen es gilt, im Schweiße des Angesichts die Details, die aus der allgemeinen Aufgabe entspringen, zu erforschen; Niemand war einem springenden, oberflächlichen, prunkenden, aber unsoliden Wesen abgeneigter, als er. Und dabei war es nicht eine vornehme, um das wirkliche Leben unbekümmerte Wissenschaft, in deren Sold er sich stellte, sondern überall schwebten ihm auch die Interessen und Bedürfnisse, vor Allem der kirchlichen Gegenwart, vor. Unter allen Vorwürfen, die ihm entgegengeschleudert worden sind, ist keiner unwahrer, als jener noch vor Kurzem vernommene, der ihn der Unkirchlichkeit, und gar einer notorischen, beschuldigte. War er es doch, der als Einer der Ersten in unserem Jahrhundert den lose gewordenen Zusammenhang zwischen Theologie und Kirche in das Bewußtseyn zurückrief; war er es, der in seinen dogmatischen Vorlesungen und dem ihnen zum Grunde liegenden (nicht in den Buchhandel gekommenen) Handbuche die symbolischen Bestimmungen, die confessionellen Unterschiede mit besonderer und eingehender Treue und Schärfe behandelte. Er war es, der vor Andern auch für die Ethik

auf die Aussprüche der Bekenntnißschriften aufmerksam machte; an ihm hatte, unbeirrt durch den Spott und die Trägheit der Umgebung, die Missionsarbeit einen bereiten Verkündiger, ihr Bund mit der Kirche und Theologie einen entschiedenen Vertreter. Und wie er als christlicher Hausvater einer hergebrachten Unsitte, die bei der Handlung der Taufe dem Gebrauche des apostolicum moderne Productionen unterzuschieben pflegte, fest entgegentrat, so hat er überhaupt in allen wichtigen kirchlichen Fragen — wir erinnern hier nur an die rupp'schen Händel, die ihn schwer erschütterten — die Seite der kirchlichen Bestimmtheit behauptet. Allerdings, das Element, in dem er sich vorzugsweise bewegte, war, seiner Lebensführung und seinem Berufe gemäß, vorwiegend das wissenschaftliche; aber nur um so mehr war er bestrebt, ein reines und scharfes Verhältniß zwischen den theoretischen und praktischen Fragen einzuhalten; und wenn nun Keiner, der die ungeschminkte Wahrheit liebt, sie sey seinen persönlichen Gefühlen angenehm oder nicht, leugnen wird, daß die Zeit noch nicht gekommen sey, in welcher der geschichtliche Bestand der Kirche mit der theoretischen Wissenschaft in jedem, auch dem einzelnsten Puncte sich völlig decke, so wird er sich auch hüten, da schon von Unkirchlichkeit zu reden, wo ein Theologe den ihm zunächst zukommenden Beruf wissenschaftlicher Prüfung ausübt, wenn dieser, weit entfernt von einem blinden Zerstören, jedes Moment der Ueberlieferung festzuhalten sich außer Stande erklärt. Nichts ist denkwürdiger, als der Eintritt Lücke's in den Anfang seiner hiesigen Wirksamkeit. Welch' ein Mißtrauen, ja welch' eine Furcht empfing ihn! Etwa ob seiner Unkirchlichkeit? Ach nein; ob seines Mysticismus, ob seiner Gläubigkeit! Man hatte noch keinen Mystiker gesehen; denn unter diesem Titel ward sein Erscheinen von der Menge, der gebildeten und ungebildeten, angekündigt. Und als man ihn nun wirklich erblickte, den frischen, in der Fülle des Lebens prangenden Mann, seine

mächtige, edle, ausdrucksvolle Gestalt, als man die heitere Geselligkeit wahrnahm, in der er sich voll Würde und Anmuth bewegte, den aufquellenden Reichthum inneren Gefühls, das sich nicht verschließen mochte, die Hingegebenheit an alles echt Menschliche, die rasche Weise, in der Liebe und Zorn aus ihm sprach — wie war das Alles verschieden von dem Bilde des Kopfhängers, des trübsinnigen, scheuen Asceten, oder wie man sich sonst damals das Bild eines Mystikers und Pietisten ausmalte! Solchem Bilde bot Lücke ein leicht widerlegendes und überstrahlendes Gegenbild. Er fühlte in sich die schaffende Macht des Lebens über alle Oede und Trägheit einer trockenen Philisterhaftigkeit, und dieß Gefühl gab ihm Kraft, Muth und Sieg. In solcher Freudigkeit ist er für Viele, sehr Viele ein Führer zum Glauben und Frieden geworden, und Manche, die später auf ihn als einen Unfertigen, Zurückgebliebenen, nicht specifisch Kirchlichen herabblickten, mögen daran erinnert werden, wem sie den ersten Anstoß aus dem alten, bedrückenden Banne verdankten, wer ihnen zuerst den Herrn so vor die Augen gemalt hat, daß sie ihm auch das Herz haben öffnen können.

Denn als Lehrer gerade feierte Lücke seine schönsten Stunden. Selbst voll unversieglicher Jugendfrische, die auch unter der dichtesten Verhüllung körperlicher und seelischer Schmerzen dem Kundigen nicht verborgen blieb, lebte er mit der Jugend, in der Jugend. Auf sie zu wirken, war sein liebstes Thun. Ihr die Gestalt Christi vorzumalen, die Wahrheit des Evangeliums zu erschließen, sie zu warnen vor Abwegen nach rechts und links, ihr nicht fertige Resultate eines von Andern vollbrachten Studirens zu überliefern, sondern die höhere und mehr Segen verheißende Kunst zu lehren, selbst zu studiren: dieß war der Nerv seines Thuns, die Kraft des Eifers, der ihn trieb. Der Katheder war ihm die heimathliche Stätte seines Geistes, der vertraute Ort, wo die ganze Fülle, das Reinste seiner Persönlichkeit sich offenbarte, wo man ihn erblicken konnte, er-

griffen von der Höhe und Verantwortlichkeit seines Berufes, verlangend, die Wahrheit frischen, begierigen Gemüthern einzuimpfen. Man merkte, es war ein priesterlicher Dienst, den er lehrend verwaltete; in den schwersten Zeiten körperlicher Schmerzen war ihm der Katheder, kann man sagen, eine Ruhestätte, ja ein Ort der Linderung, wo er sich über die niedere Gegend emporgehoben fühlte, in welcher unser siecher Leib sich umherschleppt. Bis in die letzten Wochen sann er in erfinderischem Eifer darauf, seinem ungelenk gewordenen und widerstrebenden Körper Zugang zu seinem geliebten Katheder zu verschaffen, damit dort sein Geist in den gewohnten Bahnen sich bewege. Es war stets ein ergreifendes Bild, den theuern Lehrer, unter der Last körperlicher Schwachheit fast erliegend, von den dankbaren Händen der jugendlichen Schüler gestützt, auf den Katheder fast mehr gehoben, als ihn besteigend zu sehen, und dann, wenn die ersten Minuten vorüber waren, fast keine Spur körperlichen Leidens zu merken in dem einfachen, klaren, lebendigen, sichern, von der persönlichen Theilnahme des Herzens durchwärmten Vortrage. Gewiß ein nach vielen Seiten hin schmerzlicher, aber ich weiß nicht, ob nicht doch ein noch viel mehr erhebender Anblick war es, in demselben Auditorium, in welchem durch Jahrzehnte seine lehrende Stimme erschallte, nun den Sarg zu sehen, der seinen Leib einschloß, und die Stimme des priesterlichen Gebetes, die für das in ihm uns gewordene Gut dankte, zu vernehmen! Doch der Raum des Auditoriums, die Stätte seines Katheders genügten ihm nicht, seinen Lehrerberuf zu erfüllen. Unmittelbarer noch sollten die Schüler um seine Person sich schließen; die auf der hiesigen Universität schon seit Anfang des Jahrhunderts hergebrachte Sitte von Societäten ist durch ihn besonders gepflegt und ausgebildet worden. Hier durch die geschickte Auswahl des Stoffes, durch die Zucht der Methode, auf die streng gehalten ward, durch das lebendige, eifrige Gespräch, das er immer mehr zu erregen suchte,

ist manches Samenkorn gepflanzt worden, das köstliche Frucht brachte.

Und der Inhalt seiner Lehre? Darüber läßt sich mit kurzen Worten freilich nur Ungenügendes sagen. Gerade weil Lücke mit zu den Führern mehrerer Generationen gehörte, sollte über diesen Punct nur im Zusammenhange mit der Geschichte der neueren Theologie überhaupt geredet werden. Schon oben haben wir bemerken müssen, wie Lücke in einer Zeit der Erweckung christlichen und kirchlichen Lebens wurzelte. Da erkannte er denn seinen Beruf namentlich darin, der neuen Anregung exegetischen Halt zu geben, so wie die neue Erfahrung und Anschauung in den Gang des geschichtlichen Zusammenhanges der theologischen Wissenschaft einzufügen. Jene neue Entwickelung ist nun, wie wir wissen, vor Allem an den Namen Schleiermacher's geknüpft. Es wird aber Schleiermacher in viel zu enge Grenzen des Urtheils eingeschlossen, wenn man ihn nur als Theologen faßt. Lebt doch in ihm eine nach allen Seiten hin ausgebildete, eben so universelle als individuelle Anschauung des Lebens. Es wäre auch zu wenig gesagt, wollte man Schleiermacher etwa nur einen Philosophen nennen; er ist mehr, er ist ein Weiser, ein Weiser in dem antiken Sinne, der die Mannichfaltigkeit der Dinge, ohne ihre Besonderheit aufzuheben, unter die harmonische Einheit einer Anschauung zu bringen versteht. Aber es ging dem eben so großartig wie nüchtern denkenden Manne diese Einheit nicht aus einem objectiven Interesse hervor — solch' eine objective Erkenntniß hielt er über den Grenzen des menschlichen Verstehens liegend — sondern sie entsprang ihm aus einem subjectiven Interesse oder vielmehr aus einer sittlichen Pflicht des Subjects, aus der Pflicht, die Einheit des sittlichen Charakters, zu dessen Elementen auch das Wissen und Betrachten gehört, herzustellen und auszudrücken. Daher war seine Methode eine combinirende, construirende, eine die Dinge nicht gleichsam in die Länge bis

dahin auseinanderwickelnde Thätigkeit, wo man zu dem höchsten Puncte angelangt sey, in welchen alles Erscheinende sich auflöse und verschwinde, sondern seine Anschauung blickte auf die Fülle und Breite, auf die Simultaneität; es war die aus der Liebe geborene Kunst der Betrachtung, welche die Dinge nebeneinander sieht, ein jedes in seiner Art das Höchste bezeichnend und des Daseyns sich freuend. Es entfaltet sich hier vor uns ein Meisterstück ethischer Theorie; ethisch nicht im Gegensatze zu dem Metaphysischen, denn dieß ist eben ein Theil von ihr, wohl aber im Gegensatze zu jeder hochmüthigen Annahme einer Absolutheit des menschlichen Erkennens. Zu dieser Weisheit rechnet nun Schleiermacher, wiederum ganz im Geiste der Alten, die echte Klugheit, das Wort mithin nicht in dem zweideutigen Sinne genommen, den vielfach der Sprachgebrauch der Neueren damit verknüpft. In einem Doppelten zeigt sich diese Klugheit. Einmal in der genauen Prüfung, mit welcher Sicherheit irgend ein Satz auszusprechen sey, weßhalb Formeln aufgestellt werden können mit dem Bewußtseyn, daß darin noch nicht die volle Wahrheit liege, aber daß man auch den menschlichen Grenzen gemäß nicht mehr aussprechen dürfe und jeder Schein bestimmterer Wahrheit nur auf Kosten der Wahrhaftigkeit entstehen müsse. Sodann erweist sich jene Klugheit in der Umschau, in welchem historischen Zusammenhange ein Gedanke stehe; denn auch das Denken, weiß Schleiermacher, hat nicht bloß seine innere, durch seine eigene Natur bestimmte Geschichte, sondern es ist auch durch den geschichtlichen Verlauf aller anderen menschlichen Functionen mitbedingt. So wird es erklärlich, warum sich Schleiermacher auch da, wo sein eigenes Urtheil der augenblicklichen Auffassung weit voraneilte, doch gern zurückhaltend zeigte; in der ungeheuern Gedankenrevolution, die seit Ende des vorigen Jahrhunderts in Deutschland sich vollzogen hatte und in deren Principien er vollständig eingeweiht war, suchte er immer an das Bestehende anzuknü-

pfen, einen Bruch mit der Geschichte zu vermeiden. — Man begreift, welch' eine einzige, weithin greifende Bedeutung Schleiermacher hiedurch auf seine Zeit hat ausüben, aber auch, wie viele Mißverständnisse sich nothwendig an dieses sein ethisch-dialektisches Verfahren haben anknüpfen müssen. Dazu kommt, daß Niemand in Abrede stellen kann, wie die Grundlagen seines Systems selbst den Zusammenhang mit seiner Zeit, welchen großen Fortschritt in dieser es auch bezeichnet, nicht verleugnen können. Was aber ist der Charakter dieser Zeit? Wesentlich bezieht sich doch Alles in ihr auf das, was des Menschen ist. Wohl wird erkannt, wie die Wahrheit dieses Menschlichen das Göttliche sey; wohl wird versucht, aus dem Gemüthe des Menschen, über welches die Welt schon ihre Schrift geschrieben hat, wie aus einem codex rescriptus die Züge des Göttlichen zurückzulesen; aus dem Werke der Menschheit soll die Offenbarung der Gottheit hervorleuchten; aber zu dem Quell der Offenbarung, zu der Gottheit selbst und ihrem objectiven Leben, so weit dasselbe authentisch offenbar ist, erhob sich der menschliche Geist noch nicht rückhaltlos, weil er sich noch nicht tief genug gedemüthigt hatte im Bewußtseyn der Schuld, im Gefühle der daraus hervorgehenden Unwürdigkeit und Unfähigkeit. Zwei Wege waren von hier aus möglich. Entweder man suchte zu der Erkenntniß der Offenbarung hindurchzudringen, von der Gottheit und ihrer Manifestation auszugehen und für die Erfahrungen des frommen Selbstbewußtseyns die Grundlage objectiver Wahrheit zu gewinnen, oder aber man verfolgte jenen subjectiven Weg weiter, bis er sich in den Standpunct verlor, daß überhaupt alle Anschauung göttlicher Dinge nur der Widerschein der menschlichen Auffassung sey. Es ist klar, daß, jenen ersten Weg zu verfolgen, die eigentliche Aufgabe der Theologie ausmachte. So rüsteten sich denn auch zu ihrer Erfüllung jugendliche Kräfte, wie sie in jener Zeit an vielen Orten zugleich erwacht waren. Am nächsten lag es, daß

der Blick auf die Urkunde der Offenbarung selbst sich wandte, auf das Wort, in dem sich der ewige Rath des Vaters menschlich mit Menschen vermittelte. Und wo einmal der Sinn auf Offenbarung gelenkt war, da mußte auch für die Geschichte und ihren Lauf das Auge sich öffnen, für Geschichte des Reiches Gottes, für Geschichte der Kirche, durch welche hindurch der Gang dieses göttlichen Reiches schreitet. Wie nun nach der letzteren Seite hin Neander seine Bahnen wandelte, so war es mit Anderen, aber in erster Reihe Lücke, welcher die Sprache Gottes an die Menschheit in dem einfachen, aber lebensmächtigen Worte der Schrift dolmetschte und, indem er gerade das johanneische Evangelium als den Gegenstand seiner auslegenden Thätigkeit erfaßte, dem tieferen Zuge seiner Zeit nach idealer Anschauung entgegenkam.

Am wenigsten schien in der dogmatischen Wissenschaft die Aufgabe, die objectiven Grundlagen wieder zu gewinnen, zu ihrem Vollzug zu gelangen. Mancherlei Umstände wirkten hier zusammen. Einmal hatte der Meister selbst ein dogmatisches Gebäude aufgeführt, über dessen Verständniß keineswegs Uebereinstimmung herrschte; denn man erkannte nicht die eigenthümliche Methode Schleiermacher's, konnte sie zum Theil auch nur schwer erkennen, da sein System der Dialektik noch nicht offen vorlag. Diese kritische Thätigkeit nun, die sich in den zahlreichen Beurtheilungen Schleiermacher's geltend machte, lähmte die productive. Sodann — was noch viel schwerer in das Gewicht fällt — gerade diejenigen, die vorzugsweise sich rühmten, eine objective Darstellung der Dogmatik zu geben, gingen von einer philosophischen Grundlage aus, die überaus zweideutig war und trotz der ernstlichen und aufrichtig gemeinten Versicherung von der Identität der wissenschaftlichen und christlichen Principien keinen durchschlagenden Glauben gewann. Als nun gar aus der Mitte jener Richtung durch Strauß der bekannte Bruch erfolgte, — da war

diese dogmatische Entwickelung als eine falsche Fährte offenbar und verstärkte den Widerwillen gegen Alles, was auf diesen Weg zu leiten schien. Es waltete daher die Neigung ob, vor Allem und um jeden Preis sich jeder pantheistischen und an Pantheismus erinnernden Auffassung zu erwehren. Gerade auch bei Schleiermacher's Freunden und Schülern ist diese Neigung spürbar. Die große Freiheit, die der weitherzige Mann allen denen gab, die sich durch ihn anregen ließen, wurde wesentlich dazu benutzt, gegen ihn selbst und den auch in seinem Systeme bestimmter oder unbestimmter vermutheten Pantheismus ein Correctiv anzubringen. Auf dieser Seite stand nun als einer der Entschiedensten auch Lücke. Zu seinen eigentlichsten Zügen gehört diese stark ausgesprochene Antipathie gegen Alles, was Pantheismus war und was ihm als solcher erschien. Das Pantheistische war ihm eben der reine Gegensatz zu dem Ethischen; es war ihm die Aufhebung der menschlichen Persönlichkeit, der Fundamente aller Geschichte, aller Offenbarung, aller Religion. Gewohnt, die tiefsten wissenschaftlichen Interessen immer auch als Herzenssachen, die sein ganzes Wesen bewegten, zu behandeln, ist Lücke in diesem seinem Gegensatze zu allem Pantheismus durch eine Menge guter und böser Gerüchte hindurchgedrungen, weniger in öffentlicher litterarischer Weise, als in seinem akademischen Berufe, besonders in den Jahren, wo Krause in Göttingen lehrte und eine Zahl begeisterter Jünger um sich gesammelt hatte.

Wie sehr wir nun auch in jedem Pantheismus den geborenen Feind aller echten Theologie sehen müssen: der Gegensatz gegen Alles, was auch nur einen Schein des Pantheismus verrieth, hat den Uebergang von der schleiermacher'schen subjectiven Anschauung zur wahrhaft objectiven Erkenntniß in dem dogmatischen Gebiete vielfach gehindert. Wir meinen so: Schleiermacher's unsterbliches Verdienst ist, auf die unvergänglichen Elemente christlicher Re-

ligiosität, auf den Gegensatz von Sünde und Erlösung, hingezeigt zu haben. Das ist die Geschichte der Religion, die im menschlichen Herzen selbst sich verwirklicht. Was nun außerhalb dieses Gegensatzes liegt, gehört bekanntlich nach Schleiermacher's Meinung nur uneigentlich zur Religion, vielmehr zur Wissenschaft, zur Philosophie, die man auf das schärfste von der Religion trennen müsse. Wohl könne von den wirklichen Thatsachen jenes Gegensatzes, wie sie in dem Gefühle sich abdrücken, zurückgeschlossen werden auf Grund und Ursache, und so vermögen sich dogmatische Aussagen zu bilden, aber diese bilden denn doch nicht den eigentlichen Kern der Glaubenslehre. Darum sind auch jene Parthien der schleiermacher'schen Dogmatik, die außerhalb jenes Gegensatzes fallen, wie sehr sie durch ein dogmatisches Princip bestimmt zu seyn scheinen, doch, wie es dem unbefangenen Auge nicht entgeht, eigentlich von philosophischen Grundvoraussetzungen abhängig. Und gerade diese Voraussetzungen, wie sie jetzt als System in der Dialektik vorliegen, sie sind es, die — mit welchem Rechte, wollen wir hier nicht untersuchen — als pantheistisch gelten. Auch Lücke theilte im Wesentlichen diese Meinung.

Es öffneten sich nun zwei Wege zur Corrective. Entweder man suchte weiter vorwärts zu gehen, von dem neu gewonnenen religiösen Standpuncte Schleiermacher's aus die Rückschlüsse auf das Objective tiefer zu gründen, den innern Zusammenhang der Rechtfertigung, Heiligung, kurz, des Dogmenkreises des subjectiven Lebens mit dem der objectiven Bestimmungen über Trinität, Offenbarung, Eschatologie zu erkennen, oder man ging auf die bereits vorhandenen Bestimmungen über diese Puncte zurück, diese mit den neuen Elementen über die Erfahrung des Heils verknüpfend. Bei diesem letztern Wege waren wiederum zwei Richtungen möglich, entweder, daß man an die allgemein wissenschaftlichen Ueberzeugungen der Zeit, an die Tradition der Philosophie anknüpfte und sie mit mehr oder minder

deutlichem Bewußtseyn gegen die sie bedrohende schleiermacher'sche Dialektik festhielt, oder daß man auf die kirchlichen Bestimmungen zurückgriff, zunächst nur historisch sie in ein lebendigeres Gedächtniß zurückrief, bald aber auch sie mit größerer oder geringerer Modification zu reconstruiren versuchte. In allen diesen Versuchen hat sich nur ein altes Gesetz wiederholt, dem wir in der Geschichte der Wissenschaft mehr als einmal begegnen, das uns namentlich bei der ersten Bildung der reformatorischen Dogmatik entgegentritt. Wo eine neue Grundanschauung hervorbricht, da spricht sie sich zunächst nach ihrem unmittelbaren Gehalte aus, rein thetisch; sodann geht sie nicht etwa dazu über, alsobald alle ihre Consequenzen zu enthüllen und damit den bisherigen Bestand umzugestalten, sondern die Macht des Bestehenden ist insgemein so groß, daß dasselbe um das Neue sich herumlegt, ein System mit demselben zu bilden sucht. Die Neigung, einen Zusammenhang in der menschlichen Entwickelung festzustellen, ist so stark, daß man sogar zuerst leicht übersieht, ob nicht innerlich Disparates, seiner Natur nach Entgegenstrebendes zusammengebracht wird. Ein solches Beginnen rächt sich denn insgemein dadurch, daß entgegengesetzt eine hyperkritische Thätigkeit nachfolgt, die, von dem neuen Princip anhebend, die ganze Ueberlieferung zu sprengen sucht, bis durch alle diese Kreuz- und Querzüge eine organische Durchdringung oder Ergänzung der zusammengehörenden Elemente sich vollzieht.

Schon oben haben wir ausgesprochen, wie es zu der wesentlichen Stellung Lücke's gehörte, die durch Schleiermacher neu gewonnene Anschauung, die an sich keineswegs nur einen theoretischen Inhalt und Endzweck hatte, in den Kreis eigentlich theologischer Wissenschaft einzuführen und mit dem Bestande derselben zu vermitteln. Die unveräußerliche Gewißheit in der eigenen Erfahrung des Heils, die mit derselben nicht streitende, sondern durch sie bedingte und

von ihr gehaltene Anerkennung wissenschaftlicher Kritik in der Reconstruction des Kanons, die Bedeutung der kirchlichen Lehrsätze für Herstellung einer dogmatischen Wissenschaft, die feste Voraussetzung theistischer Principien — das Alles waren Lücke unantastbare Factoren theologischer Arbeit. Mit welcher Verehrung und Liebe er auch an Schleiermacher hing, sie hinderte ihn nicht, der oft geistreich spielenden und spitzfindigen Kritik die maßvollere, unter die Thatsachen sich beugende Methode entgegenzustellen, die für pantheistisch angesehenen Elemente als solche zu bezeichnen und zu verwerfen. Lücke wollte nicht Lehrer eines schleiermacher'schen Christenthums seyn, er wollte eben die theologische Entwickelung, in die er sich als ein lebendiges Glied hineingestellt sah, durch die als bleibende Elemente der Wahrheit erkannten Lehren des großen Mannes beleben und weiter führen. In diesem Sinne erweist sich Lücke's Lehre als die Darstellung der religiösen Elemente, der unmittelbaren Gnadenerfahrung des Gegensatzes von Sünde und Gnade auf der Voraussetzung theistischer Grundlagen mit Rückgang auf die dogmatischen Beweise der Schrift und der Kirche. Das zusammenhaltende Grundprincip war die ethische Anschauung, die Beziehung des Christenthums als Religion des Heils zur Heiligung des Menschen, überhaupt zur innern, geistigen Seite des Menschen. Dabei trat der Gedanke noch zurück, daß die Schrift, wie sehr sie allerdings zunächst die persönlichen Heilsbedürfnisse im Auge hat, doch auch für die ontologischen Verhältnisse Licht geben und dadurch als Quelle der Offenbarung noch in einem besondern Maße wirksam werden könne; die Beziehung des Christenthums auf das ganze Universum, in dem die Menschheit selbst nur einen Theil ausmacht, die Anschauung, inwiefern es nicht bloß eine Ethik des Evangeliums gebe, sondern dieses auch eine verklärende Macht über alles Fleisch ausübe, blieb im Hintergrunde. Eine gewisse Scheu vor der Gefahr eines drohenden Pantheismus

hemmte Lücke, den Gedanken weiter zu verfolgen, den Schleiermacher in dem Begriffe des Ethischen, insofern er diesem einen immanenten Bezug zur Natur gab, ausdrückt; sie fesselte die ethische Betrachtungsweise Lücke's wesentlich an das Moment des Geistigen im Gegensatze zu dem Leiblichen und bewirkte in seiner Anschauung fast einen Gegensatz des Ethischen und Kosmisch-Speculativen. Daher alle jene Seiten der Glaubenserkenntniß, die über das unmittelbar Ethische hinausgingen, wie Trinität, Eschatologisches, Dämonisches an ihm — nicht den Leugner — wohl aber den Fragenden fanden, der in voller Ehrlichkeit, die der Wissenschaft und ihrer Förderung immer die größten Dienste leistet, darlegte, daß mit seinen Prämissen keine volle Antwort auf die gestellten Fragen zu geben sey.

Fassen wir den Grundcharakter zusammen, in welchem die Persönlichkeit des Vollendeten sich uns darstellt, so erscheint uns derselbe vorwiegend als der der Empfänglichkeit. Es lag in der Natur Lücke's, sich mit Liebe in einen hohen und edeln Gegenstand zu versenken, denselben sich innerlich anzueignen und ihn dann aus der eigenen Empfindung und Erfahrung wieder zu erzeugen. So war es nicht eine nur leidende Empfänglichkeit, die ihn bezeichnet, sondern sein lebhaftes Gefühl, sein schneller Geist erfaßte das Dargebotene mit allen Kräften, um es zu einer eigenthümlichen Gestalt auszubilden, und es vereinigte sich solchergestalt mit seiner Empfänglichkeit auch eine lebensvolle Productivität. Daher der Vorsatz seiner Jugend, von dem wir neulich gehört haben, eine Geschichte der Mystik zu schreiben; daher der künstlerische Zug, der durch seine Arbeiten hindurchgeht und denselben eine so lebendige Färbung verleiht; daher seine Liebe zur lateinischen Diction, in deren Gebrauche er den Trieb eines solchen künstlerischen Bildens gern befriedigte; daher seine Neigung, biographische Denkmale zu stiften, in denen er der liebenden Erinnerung eine anmuthende Form zu geben wußte. Diese Empfänglichkeit

war es aber auch, die während der wechselvollen Erscheinungen, die in der politischen, noch mehr in der theologischen und kirchlichen Welt durch die Zeit seines Lebens hindurchzogen, in seiner Seele so tief greifende und sein ganzes Wesen erschütternde Bewegungen hervorrief.

In der Natur Lücke's waren zwei Elemente, die gerade durch den Verlauf der theologischen und kirchlichen Geschichte, wie er unter uns in den letzten Decennien geworden ist, leicht unter einander in Conflict gesetzt werden konnten. Einmal war sein Wesen durchaus auf das Bedürfniß einer harmonischen Entwickelung gerichtet. Seine ganze Theologie war eine Friedenstheologie. Feststehend auf der Erkenntniß und Erfahrung des Einen, was noth thut, Christum behauptend als den Stern und Kern, wie aller Schrift und allen Glaubens, so auch aller Theologie, war ihm die theologische Ausarbeitung und Systematisirung natürlich zwar nichts Geringes, denn es war ja die Aufgabe und der Inhalt seines Berufes, aber er vertraute der einigenden Macht des christlichen Grundgedankens, die über alle einzelne Unebenheiten und Dunkelheiten siegen werde. Er war dabei von der Bedeutung der Wissenschaft als solcher tief ergriffen und eifersüchtig, daß derselben nichts von ihrer Stellung und ihrem Einflusse genommen werde. Und je mehr in den zwanziger Jahren noch bis in die dreißiger herein das lebendige Gefühl des wieder erwachten Glaubens die Gemüther durchdrang und feinere Differenzen verbarg; je mehr in freudiger Mannichfaltigkeit doch die Einheit der Gesinnung die hauptsächlichsten Vertreter der neu gewordenen Richtung beseelte: desto schwerer mußte es auffallen, als nun nach verschiedenen Seiten das angefangene Werk unterbrochen ward, als der in dem Sendschreiben an den Vollendeten von Schleiermacher geweissagte Riß hervortrat, als einerseits Strauß den, wie es schien, auf immer gewonnenen Frieden in revolutionärer Hast durchbrach, andererseits, durch weitere Ursachen noch mitbedingt, die in den

Anfängen der neuen Richtung selbst bedingte kirchliche Auffassung zur confessionellen Sprödigkeit sich umbildete. Neben jenem durchgreifenden Zuge nach Frieden, nach harmonischer Entwickelung, ging nun durch Lücke nicht minder ein Zug der lebendigsten Erregbarkeit, oder genauer, dieser Zug war die im Gebiete des Psychischen, des Temperaments, der Complexion begleitende Schwingung jener geistigen Grundbestimmtheit. Aus dem Verhältniß dieses psychischen Elements zu seinem tiefsten und eigentlichen Wesen entsprangen allmählich für Lücke nicht geringe Conflicte. Es nagte an ihm der tiefe und heiße Schmerz, den innersten Trieb seiner Natur nach einer friedlichen und harmonischen Gestaltung der Theologie und Kirche im Widerstreit mit den wirklichen Erscheinungen der ihn umgebenden Welt zu sehen. Seine Seele lebte in dem idealen Anschauen einer Glauben und Wissenschaft versöhnenden Einheit; sein Auge traf auf die gehässigsten und bittersten Feindseligkeiten. Seine Liebe war wie eine unverloschene Jugendliebe den begeisterten Anfängen einer neuen, Epoche machenden Zeit zugewandt; der Fortschritt seines Lebens, sein nahendes Alter ließ ihn das angefangene Werk so oft gehemmt und unterbrochen sehen. Mit voller Hingabe an die Wissenschaft, mit fröhlicher Erfahrung des Glaubens, mit aufrichtiger Anerkennung, daß die Kirche dem Glauben und der Wissenschaft nichts Fremdes und Aeußerliches seyn dürfe, hatte er seinen Lauf begonnen, hatte niemals diese Ueberzeugung verleugnet, und je weiter er in seinem Wirken vorschritt, desto mehr häuften sich die Vorwürfe von Inconsequenz in der Wissenschaft, von Halbheit im Glauben, von Mangel an Kirchlichkeit. Tapfer hatte er in der ersten Hälfte seines Lehramtes gegen den dürren und todten Rationalismus gekämpft; in der Macht seines lebendigen Einflusses hatte er ihn im Bunde theuerer Freunde und Mitstreiter überwunden, — und nicht wenige der Ueberwundenen sahen später auf ihn mitleidig herab als auf einen

Halben und Schwankenden. Gewiß, diese Erfahrungen, sie dürfen keineswegs einzig und allein nur von Mißverständniß und Mißgunst erklärt werden, die gegen ihn von außen sich geltend gemacht hätte, als läge nicht auch in den seiner Eigenthümlichkeit gesteckten Grenzen Manches, was zur Erklärung hinzuzunehmen wäre. Um so tröstlicher ist es daher, daß durch alle solche Erfahrungen hindurch eine unversiegliche Hoffnung ihn begleitete, die ihn stützte, erquickte, die ihn niemals den Muth verlieren ließ.

Wir begreifen aber, wie Lücke Vielen in seinen Schriften eine andere Gestalt bot, als in den Gesprächen des unmittelbaren Umganges. In seinen Schriften trat jener Zug, überall die innerste Harmonie anzuschauen, entschieden hervor; er verfolgte hier überall die Spuren der Verständigung, und edle Mäßigung führte seine Gedanken und seine Darstellung. Wo ihm aber in seiner unmittelbaren Umgebung die Unruhe, das unerquickliche Hin- und Herfluthen der gegenwärtigen theologischen und kirchlichen Zustände nahe trat, da ward sein leicht erregtes Temperament nicht selten auf das stärkste ergriffen, und er äußerte sich schärfer, als es sein tiefstes Herzensgefühl eigentlich meinte, und ließ sich so im Ausdrucke leicht zu einer paradoxen Spitze treiben. Einiges davon ist denn auch in spätere schriftstellerische Darstellungen gedrungen, obwohl er hier immer festere Grenzen einzuhalten bestrebt war. Wie vieles Mißliche hat hieraus sich ergeben! Wie Viele haben sich verletzen lassen durch eine Außenseite da, wo eine Verständigung nicht schwer gewesen wäre! Wie reduciren sich so viele Vorwürfe, die gegen ihn laut wurden, auf diese in starken und erregten Ausdrücken hervortretende Weise, in welcher Lücke das neuere Proclamiren der Kirche und des Bekenntnisses behandelte! Aber er that dieß nicht aus Verachtung dieser hohen Dinge, sondern nur in der nicht unbegründeten Furcht, wie durch ein einseitiges Dringen hierauf die persönliche Stellung und Entscheidung des Glau-

bens, wie die durch ihr eigenes Maß gehaltene Freiheit der Wissenschaft beeinträchtigt werde. Solche Mißverständnisse trugen denn in unserer mißtrauensvollen Zeit, die so gern auf Losungsworte hört, um darnach den ganzen Mann zu beurtheilen, in dieser Zeit, wo die kirchenpolitischen Programme vor den eigentlich theologischen Fragen so sehr den Vorrang gewinnen, viel dazu bei, seine Stellung ihm zu einer unbehaglichen, sein Lebensgefühl zu einem schmerzlich erregten und trauernden zu machen.

Die Erscheinung Lücke's erinnert uns lebhaft an Melanchthon. Lücke's Theologie war ihrem tiefsten Grunde nach melanchthonisch. Dasselbe Ergreifen eines neuen theologischen oder vielmehr reformatorisch-religiösen Principes; dieselbe Tendenz, es mit den vorhergehenden theologischen und kirchlichen Gestaltungen zu vermitteln; dasselbe Streben, die Wissenschaft der Theologie nicht minder hoch zu halten und auszubilden, wie das kirchliche Leben zu pflegen, seine Ordnungen zu regeln, seine Gestalt im öffentlichen Leben geltend zu machen; dieselbe Richtung, diese Theologie und Kirche mit dem Stande der wahren, allgemeinen Bildung in innere Berührung zu setzen; dasselbe innere Bedürfniß des Friedens und der harmonischen Gestaltung der Dinge; derselbe bittere und nagende Schmerz über die theologischen und kirchlichen Wirren, der ihm zuletzt den Wunsch erpreßte, a rabie theologorum befreit zu werden, wie er in einem seiner letzten Briefe an einen hochgestellten Würdenträger der hannoverschen Kirche schrieb.

Darum hing er auch mit treuer Liebe und Innigkeit an Göttingen; durch keine noch so glänzenden Anerbietungen ließ er sich von dieser ihm theuern Stätte abrufen; denn unter den beiden Typen der lutherischen Kirche, dem philippistischen und dem der Concordienformel, die sich von jeher unter die theologischen Facultäten der deutschen Universitäten getheilt haben, hat Götttingen von Anfang an in

ununterbrochener Reihenfolge den lutherisch-melanchthonischen Charakter bewahrt. So bestimmt Lücke ein wesentliches Moment in dieser Entwickelung repräsentirt, so gewiß hat er seinen Genossen und Nachfolgern eine um so ernstere Aufforderung hinterlassen, nicht an einem gegebenen Puncte stehen zu bleiben, sondern die gerade Melanchthon so klar vorschwebende Idee der evangelischen Kirche immer mehr zu erfüllen. Wir können nicht glauben, daß unsere theure Kirche zum zweiten Male bestimmt sey, in dem Bruderzwiste zwischen melanchthonischer und gnesio-lutherischer Parteistellung zerrissen zu werden und dadurch ihrer eigentlich kirchlichen Aufgabe und Pflicht zu vergessen, und jedes Ereigniß in der Kirche, ein persönliches wie ein sachliches, sollte daran erinnern, wie von allen Seiten dahin gestrebt werden muß, vor Allem in diesem Augenblick, wo sich zwischen uns und der katholischen Kirche wieder eine so große Kluft geöffnet hat, indem diese den officiellen Schritt aus der Christologie in die Mythologie gethan hat, zusammenzuhalten und zu einer einigen Gestaltung unserer Kirche und Theologie zu gelangen. Den Aufgang einer solchen Gestalt mit all' seinen schwellenden Hoffnungen hat Lücke begrüßt und hat sein ganzes Herz daran gesetzt und die ganze Fülle seiner Arbeit; unvergeßlich wird sich sein Andenken und von dem Lichte dieses Aufganges umstrahlt erhalten; unter den Hindernissen, Verwirrungen, Täuschungen, die diesem Aufgange folgten, hat sein Herz viel gelitten; einst, wenn das Bild seiner Jugend erfüllt seyn wird, ob auch nicht in jedem Zuge nach dem ihm vorschwebenden Muster, reicher vielmehr noch und stärker, fester und klarer: dann wird sein Gedächtniß noch blühen und sein Name einen guten Klang haben für Alle, die den Herrn und seine Kirche lieben.

2.
Zur Dogmatik.

Von
Dr. R. Rothe.

Erster Artikel.
Begriff der evangelischen Dogmatik.

Indem ich mich anschicke, der freundlichen Erlaubniß meiner theuren Freunde, der Herausgeber dieser Zeitschrift, folgend, so Gott will, in einer Reihe von Abhandlungen einzelne Hauptpuncte der Dogmatik zu erneuerter Besprechung zu bringen, scheint es mir angemessen, einleitungsweise mich darüber zu erklären, wie ich mir diejenige Disciplin denke, die in dem System unserer evangelischen Theologie unter dem Namen der Dogmatik eine so bedeutende Stelle einnimmt: nicht in der Absicht, meinen Begriff von derselben irgend Jemandem als maßgebend aufzubringen, sondern nur, um dem Leser den Gesichtspunct darzulegen, aus welchem ich das späterhin von mir Mitzutheilende verstanden und beurtheilt wünsche. Daß die Ansichten der Dogmatiker von dem, was sie als ihre Aufgabe betrachten, unter uns weit auseinandergehen, ist ja eine nicht zu bestreitende Thatsache, und es muß ja wohl in diesem Stücke schon daraus eine Abweichung der Vorstellungen entstehen, daß die Einen ihre theologischen Grundbegriffe sich erst in der Dogmatik selbst zubereiten, die Anderen sie in einer von dieser unabhängigen Disciplin sich erzeugen und zu jener schon mit hinzubringen. Ohne nun hier darüber entscheiden zu wollen, welche von beiden das bessere Theil erwählt haben, bemerke ich nur zur Notiz für den Leser, daß ich mich im Falle der letzteren befinde.

I. Von dem Dogma und der Dogmatik überhaupt.

Bei der Frage nach dem Begriff der Dogmatik sollte wohl, so scheint es, die Antwort von vornherein auf allgemeine Zustimmung rechnen können: sie sey die Wissenschaft von den Dogmen. Denn diese Definition ist ja eine bloße Worterklärung und überdieß durch die historische Betrachtung der Sache unzweifelhaft gerechtfertigt. Ehe es Dogmen gab, hat man an keine Dogmatik gedacht, und als man an eine Dogmatik zu denken anfing, lag die Veranlassung dazu in dem Gegebenseyn von Dogmen und dem entstehenden Bedürfniß einer wissenschaftlichen Behandlung derselben. Das ist notorisch.

Liegt denn nun aber vielleicht darin eine Schwierigkeit, sich klar zu machen, was ein Dogma sey, und was die Wissenschaft von den Dogmen? Ich sollte das nicht meinen. Wenn ich jetzt den Versuch einer Erörterung dieser beiden Puncte unternehme, so erbitte ich mir nur zum Voraus die Erlaubniß, mich dabei meiner eigenen Begriffsbestimmungen und Terminologien bedienen zu dürfen. Ohne sie könnte ich mich freilich nicht deutlich machen, und da ich sie längst gehörigen Orts sorgfältig entwickelt habe, so wird der Leser unschwer sich in sie zu finden wissen.

1. Vom Dogma.

Was also ist ein Dogma? Ich meine ein Dogma bestimmt im theologischen Sinne, wiewohl freilich auch in den übrigen Wissenschaften die Dogmen im Wesentlichen keine andere Bedeutung haben, als in der Theologie. Was man nun in der Theologie ein Dogma nennt, davon steht wenigstens so viel von vornherein fest, daß es in der Religion seine Wurzel hat, und folglich aus dem Begriffe dieser heraus erklärt seyn will. Müßten wir nun diesen letztern hier erst entwickeln, so wäre das freilich ein umständliches Geschäft; allein glücklicherweise hat, wessen Theo-

logie, wie die des Schreibers dieser Blätter, sich mit einer speculativen Disciplin eröffnet, dasselbe schon in dieser abgethan, und darf sich in den Prolegomenen zu seiner Dogmatik darauf zurückbeziehen, die dogmatische Erörterung des Begriffs der Religion natürlich dem dogmatischen Lehrgebäude selbst, an dem gebührenden Orte, vorbehaltend. Zudem kann hier wenigstens ausgegangen werden von Sätzen, die innerhalb des Leserkreises der theologischen Studien und Kritiken auf ziemlich allgemeine Zustimmung rechnen dürfen.

Ich sage also zuerst: die Religion ist, an sich betrachtet, ursprünglich ein Subjectives, Frömmigkeit, — die subjective Religion ist das Primitive, die objective das Abgeleitete. Unsere Theologie weiß dieß durch Schleiermacher, und sie wird es nie wieder vergessen können. Wenn es noch immer Manchen paradox klingt, so liegt die Schuld davon nur daran, daß sie theils Offenbarung und objective Religion, theils die genetische Entwickelung des Begriffes der Religion und die Art und Weise, wie jetzt bei uns, in der schon bestehenden religiösen Gemeinschaft, das Individuum zur Religion kommt, mit einander vermengen. Die Offenbarung ist freilich die nothwendige Voraussetzung der subjectiven Religion. Denn anders als kraft der Anregung durch eine äußere Objectivität vollzieht das menschliche Bewußtseyn sich nicht als Gottesbewußtseyn, und diese äußere Objectivität ist eben die Offenbarung, sey es nun die natürliche oder die übernatürliche. Auch weiß allerdings Jedermann, daß es empirisch jetzt bei dem Einzelnen zu einem Gottesbewußtseyn und überhaupt zu Allem, was die Frömmigkeit in sich begreift, auf dem Wege kommt, daß ihm durch Andere die objective Religion von außen her vorgehalten wird, ein Vorgang, der ein wesentliches Moment der Erziehung selbst ist und für den Unmündigen die Offenbarung vertritt. Das Alles bestreitet kein Verständiger, aber nichtsdestoweniger

ist doch, wenn es sich um den Begriff der Religion handelt, die subjective Religion das prius, die objective das posterius, und die allein richtige Absolge der verschiedenen Momente diese: Offenbarung, subjective Religion (Frömmigkeit), objective Religion. Bevor die objective Religion entstehen kann, muß es doch (in Folge der Offenbarung) ein Religiöses geben, das da objectivirt werde, und dieß ist eben die subjective Religion, die Frömmigkeit, d. h. das Bestimmtseyn (ich wähle mit guter Absicht den abstractesten, weitschichtigsten Ausdruck) des persönlichen Individuums durch Gott, — und zwar — setze ich weiter mit so gut wie allgemeiner Zustimmung hinzu — nach allen Seiten seiner Persönlichkeit. Aber die Religion bleibt allerdings bei dieser Subjectivität für sich allein nicht stehen, sondern sie objectivirt sich auch, indem die Frömmigkeit, sich äußernd, sich einen je länger desto mehr sich firirenden Ausdruck gibt, in einem äußeren Elemente ihre eigenthümliche Bestimmtheit ausprägt und so sich zur Darstellung bringt für sich selbst und für Andere. Je kräftiger sie in sich selbst ist, desto entschiedener thut sie dieß, und zwar aus einem inneren Bedürfnisse und Triebe ihrer eigenen Natur heraus, auch noch ganz abgesehen von dem in der Entstehung einer religiösen Gemeinschaft liegenden Motive, das hierbei freilich ganz besonders in Betracht kommt. So tritt eine objective Religion hinzu zu der subjectiven: ein Inbegriff von äußeren Ausprägungen und Darstellungen, in welchen eine bestimmte Frömmigkeit sich nach ihrem eigenthümlichen Charakter und Typus ein festes objectives Daseyn gegeben hat. Und zwar vollzieht sich diese Objectivirung der Frömmigkeit natürlich nach allen ihren besonderen Seiten, d. h. nach allen Seiten der menschlichen Persönlichkeit hin, also nach der Seite der Selbstthätigkeit oder des bildenden Handelns hin ebensowohl, als nach der des Selbstbewußtseyns oder des erkennenden Handelns hin. Uns jedoch, die wir dem

Begriffe des Dogma's nachspüren, interessirt nur die letztere Seite von der Objectivirung der Frömmigkeit. Denn es ist einleuchtend, daß das Dogma dem Gebiet des religiösen Erkennens angehört, nicht dem des religiösen Bildens.

Wie aber das religiöse Erkennen selbst in seiner Entwickelung eine Reihe von Stufen durchläuft, so, dem entsprechend, auch die Objectivirung desselben. Diese Stufen wollen bestimmt auseinandergehalten seyn. Es sind aber diese:

1) Was von allen Functionen der Persönlichkeit überhaupt gilt, daß sie im Individuum am frühesten unter dem individuellen Charakter sich entwickeln, früher als in ihrer universellen Bestimmtheit: das gilt auch von dem Erkennen. Wir lernen alle früher mit dem in Jedem specifisch differenten Gefühl erkennen, als mit dem in Allen sich selbst gleichen Verstande, wir ahnen früher, als wir denken. Ebenso verhält es sich nun insbesondere auch mit dem religiösen Erkennen, mit dem allein wir es hier zu thun haben. Es hebt an als Erkennen mit dem religiösen Gefühl, als religiöses Ahnen; die Gottesahnung ist unsere früheste religiöse Erkenntniß. Wie aber objectivirt sie sich? Wie jede Erkenntniß (d. h. jedes Product des Erkennens) kann sie sich nur in einer Darstellung objectiviren; als eine individuell bestimmte (gefühlsmäßige) Erkenntniß natürlich nur in einer individuell bestimmten (gefühlsmäßigen) Darstellung (mittelst der Phantasie), nur in einem Bilde, in einem Symbole (nämlich im ästhetischen Sinne, nicht im kirchlichen); und so ist die objective Religion nach ihrer theoretischen Seite auf dieser frühesten Stufe die Mythologie. Dieser letztere Ausdruck aber wird hier selbstverständlich ohne jede üble Nebenbedeutung so entschieden, daß ich geradezu behaupten muß, es gehöre wesentlich mit zur Vollkommenheit der Religion, eine Mythologie, eine religiöse Phantasiewelt zu haben.

2) Das Erkennen bleibt jedoch nicht stehen bei dieser seiner individuellen Form für sich allein; ohne sie auf-

zuheben, überschreitet es sie mit innerer Nothwendigkeit und arbeitet sich auch zu seiner universellen Form hindurch, zum Erkennen mit dem Verstande, zum denkenden Erkennen, dessen Product das Wissen ist. So natürlich auch das religiöse Erkennen. Je kräftiger es in sich ist, desto entschiedener vollzieht es sich auch als religiöses Denken und setzt auch ein religiöses Wissen ab. Dieß aber kann sich nur in einer universell (verstandesmäßig) bestimmten Darstellung, d. h. im Wort, objectiviren, und seine Objectivirung ist daher die religiöse Lehre. Allein beide, das religiöse Wissen und die religiöse Lehre, sind wieder in sich selbst, auf einander entsprechende Weise, mannichfach abgestuft. Es ergeht ihnen in dieser Hinsicht nicht anders und nicht besser wie allem Wissen und aller Lehre überhaupt; das universelle Erkennen ist eben eine Kunst, die nach und nach erlernt seyn will. Darum kommt das Wissen a. zunächst nur in der Weise der bloßen Vorstellung zu Stande. Sie will zwar schon ein wirkliches Wissen seyn, das Product eines wirklich universellen oder denkenden Erkennens und deßhalb objectiv gültig, aber sie ist es noch nicht wahrhaft, d. h. sie ist es nur erst theilweise; das Denken, das sie erzeugte, hat es noch nicht vermocht, den individuellen, bloß subjectiven Charakter vollständig abzuthun. Sie ist wohl ein Gedanke, aber ein Gedanke, dem die reine Form des Gedankens noch fehlt, ein noch verschlackter, noch nicht fertiger und eben deßhalb auch in sich selbst noch nicht vollständig bestimmter Gedanke. Die Objectivirung dieser bloßen Vorstellung aber ist die Meinung. So taucht nun auch das religiöse Wissen zuerst als religiöse bloße Vorstellung auf, die sich in der Religionsmeinung objectivirt. b. Die weitere Stufe ist sodann, daß es zu einem wirklichen und eigentlichen Wissen, zu einem Wissen auch in der reinen Form des Wissens, kommt, indem das Erkennen sich vollständig als universelles, als denkendes vollzieht, durch

vollständige Abthuung alles Individuellen, bloß Subjectiven, und so zu wirklicher objectiver Gültigkeit oder zur Evidenz sich erhebt. Dieses Wissen ist dann das begreifende, der eigentlich so zu nennende Gedanke, und seine Objectivirung findet es in dem Lehrsatz. Dieß auf das religiöse Wissen im Besondern angewendet, haben wir zu sagen, daß dasselbe auf seiner zweiten Stufe der religiöse Gedanke ist und seine Objectivirung der religiöse Lehrsatz. c. Aber auch hier findet sich das religiöse Erkennen noch nicht an seinem Ziel, so wenig als das Erkennen überhaupt auf der zuletzt bezeichneten Stufe. Es kann nämlich zu der beschriebenen Erhebung der bloßen Vorstellung zum wirklichen Gedanken und, dem entsprechend, der bloßen Meinung zum wirklichen Lehrsatz zunächst nur hinsichtlich einzelner Elemente des Bewußtseyns kommen, und erst ganz allmählich wird — wie es sich von selbst versteht, immer nur annäherungsweise — in einer Vielheit von einzelnen, unmittelbar vereinzelt bloß neben einander stehenden Gedanken und Lehrsätzen der Gesammtinhalt des Bewußtseyns erschöpft. Das Charakteristische dieser zweiten Stufe ist eben, daß auf ihr das Wissen nur erst in dieser Vielheit seiner noch isolirten Elemente vorhanden ist. Das Denken ist aber wesentlich Begreifen, Zusammenfassen der einzelnen Bestimmtheiten in die Einheit des Bewußtseyns; daher ist sein Geschäft auf diesem Puncte noch nicht vollständig erledigt, sondern es übrigt noch das Zusammenfassen der vielen einzelnen Gedanken in die organische Einheit, in ein Gedankensystem und, dem entsprechend, der vielen einzelnen Lehrsätze in die organische Totalität eines Lehrsystems. Dieß ist es, was auf der dritten Stufe noch abschließend zu geschehen hat. Und was hier von dem Wissen und der Lehre überhaupt gesagt ist, das leidet nun auch wieder auf das religiöse Wissen und die religiöse Lehre insbesondere seine Anwendung. Das religiöse Wissen wird gleichfalls unmittelbar in einer Viel-

heit von vereinzelten religiösen Gedanken und ihnen entsprechenden religiösen Lehrsätzen erzeugt, es vollendet sich aber erst dadurch, daß jene einzelnen religiösen Gedanken in die Einheit eines religiösen Gedankensystems, diese religiösen Lehrsätze in die eines religiösen Lehrsystems organisch zusammengefaßt werden. Wenn das religiöse Erkennen sich dieses Ziel setzen muß, so ist dasselbe augenscheinlich auch erreichbar. Die objectiven Bedingungen dazu sind vollständig gegeben. Denn die einzelnen religiösen Gedanken sind ja an sich innerlich unter einander verbunden, einerseits durch den ihnen allen gemeinsamen Boden eines und desselben eigenthümlich bestimmten religiösen Bewußtseyns, aus dem sie ihrem Inhalt nach hervorgewachsen sind, und andererseits durch die in Beziehung auf sie alle sich selbst gleiche Gesetzmäßigkeit des Denkverfahrens, durch welches sie ihre Form empfangen haben. Es kommt also nur darauf an, sie dialektisch so lange zu bearbeiten, bis sie unter einander schlechthin zusammengehen zu organischer Einheit. Ist dieß in Ansehung der einzelnen religiösen Gedanken erreicht worden, so folgt das Gleiche ganz von selbst auch in Ansehung der sie ausdrückenden einzelnen religiösen Lehrsätze.

Mit dem Allem sind wir jedoch immer noch nicht bei einem Begriffe angelangt, in dem wir den des Dogma's wiedererkennen könnten. Allein wir haben uns auch in dem Bisherigen in lauter Abstractionen bewegt. Der Proceß, den wir bis jetzt verfolgten, vollzieht sich ja in concreto in der religiösen Gemeinschaft, und in seinen höheren Stadien auch nur in der religiösen Gemeinschaft, welche ausschließend religiöse Gemeinschaft ist, in der Kirche; eben in ihr und nur in ihr aber erhält die religiöse Lehre die nähere Bestimmtheit, vermöge welcher sie zum Dogma wird. Der Kirche müssen wir also jetzt unsere Reflexion zuwenden. Wenn wir nun aber im Folgenden von der Kirche reden werden, so werden wir sie

sofort als die christliche nehmen, da es uns ja hier lediglich auf das christliche Dogma und die christliche Dogmatik ankommt; und wir sind dabei um so mehr in unserem Recht, da notorisch nur das Christenthum eine eigentliche Kirche besitzt und — im engsten Zusammenhange hiermit — eigentliche Dogmen hervorgebracht hat, und zwar eben in seiner Eigenschaft als christliche Kirche.

Daß die Frömmigkeit mit innerer Nothwendigkeit eine Gemeinschaft stiftet, setzen wir als unbestritten voraus. Diese religiöse Gemeinschaft nun und die kirchliche insbesondere realisirt sich eben mittelst der bereits besprochenen Objectivirung der Frömmigkeit. Indem nämlich die Frömmigkeit des Einzelnen sich in einem objectiven Ausdruck (worin schon liegt, daß es in einem irgendwie äußeren Element geschieht) zur Darstellung bringt, fällt sie für andere Individuen in die Wahrnehmung, und es entsteht so einerseits die Möglichkeit einer gegenseitigen Mittheilung unter den Einzelnen in Ansehung ihrer Frömmigkeit und andererseits der Reiz zu einer solchen, in Folge dieses letztren aber die religiöse Gemeinschaft selbst. Diese erbaut sich selbstverständlich nach allen besondern Seiten der Frömmigkeit hin, somit in einer Mehrheit von wesentlich zusammengehörigen besondern Sphären, von denen jede sich mittelst der Objectivirung der ihr eigenthümlich zugehörigen besondern Seite der Frömmigkeit realisirt. Hier, wo wir uns dem Begriff des Dogma's zu nähern suchen, kommt es uns, dem Obigen zufolge, nur auf die Gemeinschaft des religiösen Erkennens an, und auch innerhalb dieser wieder nur auf den engern Bezirk, der die Gemeinschaft des religiösen Erkennens unter dem universellen Charakter, die Gemeinschaft des denkenden religiösen Erkennens, in sich begreift.

Es hebt nämlich zwar allerdings auch die Gemeinschaft des religiösen Erkennens, und auch die christliche insbesondere, als Gemeinschaft desselben unter dem individuellen Charakter an, als Gemeinschaft des religiösen

Gefühls, der religiösen Ahnungen und Anschauungen mittelst des religiösen Symbols; aber diese älteste Form der religiösen Erkenntnißgemeinschaft, die mythologische, erweist sich sehr bald, so unentbehrlich sie auch als Element des Ganzen ist und für immer bleibt, doch für sich allein unzureichend. Weil in dem individuell Differenten nur eine relative Einigung möglich ist, kann jene zuerst erwachsende fromme Gemeinschaft weder intensiv noch extensiv schon eine bedeutendere seyn; erst auf der Grundlage einer Mittheilung des frommen Bewußtseyns, wie es das universell bestimmte ist, also des religiösen Wissens, ist auch eine gründliche Gemeinschaft des religiösen Gefühls mittelst der gegenseitigen Mittheilung der religiösen Ahnungen und Anschauungen möglich. Eine wirkliche Verständigung der frommen Individuen über ihre Frömmigkeit mittelst eines gemeinsamen religiösen Wissens wird mithin für die religiöse Gemeinschaft bald eins ihrer dringendsten Lebensbedürfnisse, und je kräftiger sich in ihr der Trieb und das Bedürfniß nach gegenseitiger Mittheilung regt und je weiter in ihr die Entwickelung des geistigen Lebens vorgeschritten ist (welches beides mit einander in Wechselwirkung steht), desto ernstlicher wird sie auch in der Ausbildung eines religiösen Wissens begriffen seyn und in der Fortführung desselben bis zu seiner höchsten Stufe. Zu einer Gemeinschaft dieses religiösen Wissens kommt es dann in der Kirche dadurch, daß sie jenes Wissen in einer bestimmten religiösen Lehre objectivirt und diese ausdrücklich als den adäquaten Ausdruck des specifisch bestimmten religiösen Bewußtseyns, wie es allen ihr zugehörigen Individuen gemeinsam ist, ausspricht und kraft ihrer Autorität sanctionirt. Hiermit hat die religiöse Lehre den Charakter einer positiven, mit der Autorität der Kirche selbst bekleideten, erhalten, kurz, sie ist zur kirchlichen Lehre geworden; und ohne eine solche positive und öffentlich autorisirte Lehre läßt eine religiöse Gemein-

schaft als eine wirkliche Kirche sich ganz und gar nicht denken.

Diese kirchliche Lehre nun hat ebendenselben Entwickelungsproceß durchzumachen wie die früher in abstracto betrachtete religiöse Lehre, und sie geht über dieselben Entwickelungsstufen hinweg. Sie tritt zuerst in der Gestalt kirchlicher Religionsmeinungen auf, in denen kirchlich geläufige bloße Vorstellungen ihren kirchlich autorisirten, allgemein geltenden Ausdruck finden. Freilich ist dabei die kirchliche Sanction meist noch eine sehr formlose, indem sie in der Regel nur vermöge der Verjährung im kirchlichen Gebrauch erfolgt. Mit diesen Religionsmeinungen reicht aber die Kirche nicht lange aus, weil ja der bloßen Vorstellung, die sie ausdrücken, ihrem Begriff selbst zufolge der wahrhaft objective Charakter noch so sehr abgeht. Dieses Mangels wegen können die Religionsmeinungen eine gründliche Verständigung in der Kirche nicht herbeiführen, ja sie erzeugen vielmehr, bei ihrer relativen Unfertigkeit und Unbestimmtheit, geradezu Mißverständnisse über Mißverständnisse und mit ihnen natürlich auch Streit. Schon diese Störung des Friedens ruft in der frommen Gemeinschaft eine auf ihre Selbsterhaltung gerichtete Reaction hervor, welche die Kirchenlehre über die Stufe der bloßen Religionsmeinung hinausführt. Jener Streit kann nämlich nur durch die Macht der Objectivität geschlichtet werden, nur mittelst der Zurückführung der individuell verschieden gefaßten religiösen Vorstellungen der Einzelnen auf den Allen gemeinsamen rein objectiven Gehalt. Für ihn die wirklich adäquate, d. h. eben die wahrhaft gedankenmäßige Fassung zu ermitteln, mit andern Worten, den religiösen Gedanken oder Begriff, und ihm in einem religiösen Lehrsatz den entsprechenden Ausdruck zu geben: darauf kommt es also jetzt an; die kirchliche Lehre muß über die Stufe bloßer kirchlicher Religionsmeinungen hinaus zu der kirchlicher Lehrsätze erhoben werden. Ist der reine religiöse Gedanke

einmal gewonnen und klar und scharf ausgesprochen, so erkennen in ihm alle wirklichen Glieder der betreffenden Kirche ihr frommes Bewußtseyn in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit wieder, zugleich aber auch ihre Gleichheit unter einander vermöge desselben. Erst wenn nach allen Seiten hin das eigenthümlich bestimmte fromme Bewußtseyn der Kirche in wirklichen Lehrsätzen ausgedrückt worden ist, hat in ihr der Trieb nach Gemeinschaft seine Befriedigung gefunden, so weit es sich nämlich um eine Gemeinschaft des Bewußtseyns handelt. Wird nun ein solcher religiöser Lehrsatz von der Kirche selbst und unter ihrer eignen Autorität ausdrücklich aufgestellt (positiv gemacht) und als der adäquate und allgemein gültige Ausdruck der eigenthümlichen Bestimmtheit ihrer Frömmigkeit nach einem ihrer besonderen Momente sanctionirt: so wird er damit ein kirchlicher Lehrsatz oder ein Dogma. Auf vollendete Weise vollzieht sich diese Sanction eines religiösen Lehrsatzes zu einem kirchlichen oder einem Dogma erst mittelst einer urkundlichen Erklärung der Kirche, die der Natur der Sache nach eine schriftliche seyn muß, d. h. mittelst eines kirchlichen (Lehr-) Symbolums. Erst vermöge des Symbolums kommen daher Dogmen im strengen Sinne des Worts zu Stande. Aber auch erst die dogmenmäßige, d. i. die wahrhaft begrifflich gefaßte religiöse Lehre läßt sich wirklich symbolisch machen; bloße Religionsmeinungen lassen sich, als der Ausdruck bloßer Vorstellungen, gar nicht eigentlich festsetzen, weil sie ja in sich selbst noch vielfach unbestimmt und schwankend sind. In abschließender Weise vollendet sich diese Feststellung der kirchlichen Lehre mit dem Beisammenseyn eines vollständigen Complexes von einzelnen symbolisch fixirten Dogmen, in welchem alle wesentlichen besonderen Momente des eigenthümlich bestimmten frommen Bewußtseyns der Kirche als religiöses Wissen objectivirt sind.

Daß der hier entwickelte Begriff des Dogma's mit dem Sprachgebrauch des Wortes δόγμα a) vollkommen harmonirt, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden; dagegen ist die Erinnerung nicht überflüssig, daß demselben zufolge gar nicht bloß diejenigen kirchlichen Lehrsätze Dogmen sind, welche wir unter dem Namen der „Glaubenssätze" von den sogenannten „Lebenssätzen" zu unterscheiden und diesen als den „moralischen" eben als die „dogmatischen" gegenüberzustellen pflegen. Wie es sich auch immer mit dieser Entgegensetzung von „Glaubenssätzen" und „Lebenssätzen" oder „moralischen" oder „praktischen" Sätzen, oder wie sonst man sich ausdrücken wolle, verhalten möge: so viel ist der obigen Definition zufolge klar, daß der Begriff des Dogma's sich zu diesem Unterschiede ganz indifferent verhält. Zu einem kirchlichen Lehrsatze wird ein Satz ja nicht durch seinen Inhalt, sondern nur durch seine Form, nämlich einerseits durch seine wissenschaftliche Qualität als Lehrsatz und andererseits durch seine ausdrückliche Sanction von Seiten der Kirche. Dieß ist auch von vornherein der christlichen Kirche gar nicht zweifelhaft gewesen. Um sich davon zu überzeugen, reicht ein flüchtiger Blick in des Gennadius Schrift de dogmatibus ecclesiasticis hin, in der genug „moralische" Lehrsätze mit in Reihe und Glied stehen

---

a) Ueber denselben vgl. Nitzsch, System der christl. Kirche, S. 50 ff. (5. A.) Auch die Art, wie Basilius (de spiritu sancto ad Amphiloch. c. 27.) und ihm nach noch einige Andere (s. Phot. biblioth., cod. 230.) das δόγμα als die esoterische christliche Lehre dem κήρυγμα als der exoterischen entgegenstellen, findet in der Grundbedeutung des Worts (nämlich in diesem besonderen technischen Sinne) einen bestimmten Anknüpfungspunkt. Das δόγμα steht nämlich in diesem Falle als die wissenschaftlich festgestellte und mithin eigentliche Lehre dem κήρυγμα als der populären, bloß vorstellungsmäßigen und deßhalb, streng genommen, nicht so zu nennenden kirchlichen Lehre gegenüber.

unter den „kirchlichen Dogmen". Wenn die Kirche freilich nur wenige Dogmen „moralischen" Inhalts ausgebildet hat, so liegt der Grund davon lediglich in der eigenthümlichen Natur des Christenthums einerseits und der Kirche andererseits in ihrem Verhältniß zu einander, wie sich schon aus dem Umstande vermuthen läßt, daß die evangelische Kirche noch weit wenigere derartige Dogmen aufzuweisen hat, als die katholische. Vor allem aber thut es Noth, daran streng festzuhalten, daß das Dogma (in der theologischen Bedeutung) immer eine Kirche voraussetzt und schlechterdings nur als kirchliches vorkommen kann. Seitdem die christliche Kirche in eine Mehrheit von einander relativ entgegengesetzten kirchlichen Gemeinschaften zerfällt, mithin die kirchliche christliche Lehre immer nur als die einer einzelnen besonderen christlichen Kirche vorhanden ist, kann es daher Dogmen immer nur als confessionell bestimmte geben. Es gilt dieß auch keineswegs bloß von einzelnen Dogmen, daß sie confessionell bestimmt sind, so etwa, daß jede christliche Sonderkirche zwar einzelne ihr ausschließend eigenthümliche Dogmen besäße, andere dagegen wiederum mit anderen christlichen Sonderkirchen, theilweise wohl auch mit allen übrigen, theilte; sondern in demselben Maße, in welchem sie wirklich eine besondere christliche Kirche (auf der Grundlage einer specifisch bestimmten gemeinsamen christlichen Frömmigkeit) und wirklich ausgebildete Kirche (die es schon bis zu einem vollständigen Apparat von eigentlichen Dogmen gebracht hat) ist, sind auch alle ihre Dogmen durch das ihr eigenthümliche Princip auf charakteristische Weise bestimmt. So gewiß die Dogmen allezeit Ausdruck eines specifisch bestimmten frommen Bewußtseyns sind, so gewiß lassen sie sich schlechthin nicht übertragen von einer Kirche auf die andere, sondern sind schlechthin unablösbar von dem Boden derjenigen, welcher sie ihrem Ursprunge nach angehören. Allgemeine christliche Dogmen gibt es nicht mehr seit der Trennung der

Kirchen a). Daß die Dogmen der einen Kirche in höherem Grade christliche seyn können als die der andern, wird damit natürlich nicht geleugnet; vielmehr muß es in der That so seyn, da die verschiedenen christlichen Sonderkirchen sich zu der Idee des Christenthums auf verschiedene Weise verhalten. Freilich werden aber — aus hier nicht zu erörternden Gründen — in dem nämlichen Verhältniß, in welchem die Dogmen einer Sonderkirche christlicher sind als die anderer, dieselben auch weniger Dogmen (Dogmen im strengen, eigentlichen Sinne) seyn, wie es sich schon bei einer Vergleichung der evangelischen Dogmen mit den katholischen herausstellt.

2. Von der Dogmatik.

Auch bei dem vollständigen Complex von einzelnen symbolisch fixirten Dogmen kann indeß die wissenschaftliche Thätigkeit der Kirche immer noch nicht stehen bleiben, eben so wenig als die des religiösen Individuums bei der ungeordneten Masse von einzelnen religiösen Begriffen und Lehrsätzen. Die Dogmen kommen nämlich zunächst vereinzelt zur Welt, sie bilden zunächst nur ein Aggregat, keinen wirklichen Organismus. Aber eben hierin befriedigt sich das religiöse Denken nicht, das nicht eher ruhen kann, bevor es nicht Alles, was in seinem Gebiete liegt, vollständig als organische Totalität, d. i. als System, in die Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt hat. Eben damit erst hat es ja sein Object vollständig begriffen. Es übrigt der Kirche also noch die weitere Aufgabe, die einzelnen Dogmen selbst wieder zu begreifen durch die systematische Organisirung und Ineinanderarbeitung derselben. Auch von außenher kommen

a) Das apostolische Symbolum ist kein Inbegriff von Dogmen. Die in ihm niedergelegte kirchliche Lehre hat die Stufe des eigentlichen Dogma's noch gar nicht erreicht, wie schon ihr rein historischer Charakter zeigt.

überdieß frühzeitig Impulse hinzu zu Versuchen in dieser Richtung, da die einzelnen Dogmen unter einander selbst bald in Widerspruch, wenigstens in scheinbaren, gerathen. Die Lösbarkeit dieser neuen Aufgabe steht aber schon von vornherein fest aus den bereits oben entwickelten Gründen. Es verhält sich in dieser Beziehung mit den einzelnen Dogmen ganz auf die gleiche Weise wie mit den religiösen Begriffen und Lehrsätzen überhaupt; denn das religiöse Gemeinbewußtseyn der Kirche in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit ist nicht minder ein in sich selbst einheitliches wie das religiöse Bewußtseyn des Individuums. Die angedeutete neue Aufgabe ist nun eben die dogmatische; denn das geforderte System der Dogmen ist nichts anderes als die Dogmatik. Diese ist zu Stande gebracht sobald die einzelnen Dogmen organisirt, unter sich in gliedlichen Zusammenhang gesetzt, sobald die einzelnen Glaubenssätze zu Glaubensartikeln erhoben sind. Lösen läßt sich aber diese Aufgabe nur durch ein dialektisches Verfahren, durch eben dasselbige, mittelst dessen auch die einzelnen Dogmen hervorgebracht worden sind. Mit der Erzeugung dieser letzteren ist jene dialektische Operation eben noch nicht vollständig an ihrem Ziel, das logische Bedürfniß, aus welchem sie hervorging, ruht aber nicht früher als bis die einzelnen Dogmen vollständig unter einander in Harmonie, d. i. in ein System, gebracht sind. Die dogmatisirende Thätigkeit ist so nur die natürliche und nothwendige Fortsetzung der dogmenbildenden, und es folgt deßhalb auch laut der Geschichte in jeder Kirche auf die dogmenbildende Zeit eine dogmatisirende. Ja die dogmatisirende Thätigkeit wird selbst theilweise eine dogmenbildende, weil sie unvermeidlich allemal zugleich eine dogmenumbildende ist. Bei dem Versuch, die einzelnen Dogmen in die Einheit eines Systems organisch zusammenzuschließen, ergibt es sich nämlich sofort, daß sie nicht vollständig unter einander zusammengehen wollen; ja in der Regel liegt schon die nächste Ver-

anlassung zu einem solchen Versuch eben in der Wahrnehmung relativer Widersprüche zwischen ihnen. Diese Wahrnehmung weist darauf hin, daß sich in die Begriffsbildung, aus der die Dogmen hervorgingen, ein Fehler eingeschlichen hat (denn das spezifisch bestimmte religiöse Bewußtseyn, das sich in ihnen begrifflich ausdrückt, ist ja ein sich einheitliches); man muß sie also nach dieser Seite hin einer genauen Untersuchung unterwerfen und mittelst dialektischer Manipulation so lange an ihnen feilen und schleifen, bis sie sich ungezwungen zu organischer Einheit zusammenfügen.

Diesem Allem zufolge können wir nunmehr eine bündige Definition der Dogmatik aufstellen. Sie ist die systematische oder (was damit gleichbedeutend ist) die wissenschaftliche Darstellung der in einer bestimmten Kirchengemeinschaft öffentlich geltenden kirchlichen Lehre, — oder ausführlicher: die wissenschaftliche Darstellung der Lehrsätze, in welchen eine bestimmte kirchliche Gemeinschaft ihr eigenthümliches frommes Bewußtseyn ausdrücklich und authentisch in begrifflicher Weise ausgesprochen hat, nach ihrem inneren Zusammenhange unter einander. Sie hat folglich die in der bestimmten Kirche, welche sie betrifft, geltende Lehre, sofern sie unter öffentlicher Autorität in Lehrsätzen ausgesprochen ist, genau zu ermitteln und treu darzustellen, aber dieß letztere nicht als ein bloßes Aggregat von einzelnen Satzungen, sondern so, daß sie bei ihrer Darstellung derselben zugleich den innern Zusammenhang ausdrücklich herausstellt, in welchem sie in der betreffenden Kirche gedacht werden, die sie alle innerlich zusammenhaltende gemeinsame Beziehung auf die specifische Grundbestimmtheit des in ihnen sich gedankenmäßig darlegenden eigenthümlich bestimmten frommen Bewußtseyns. Die Herstellung eines bloß logischen Zusammenhangs unter den ein-

zelnen Dogmen, die bloße Rubricirung derselben unter locos communes, genügt sohin der Dogmatik noch nicht, wiewohl sie allerdings naturgemäß der erste Anfang der dogmatisirenden Arbeit ist und die früheste Methode derselben; es muß weiter hindurchgedrungen werden zur Herstellung eines inneren Zusammenhangs vermöge der Auffindung des alles Einzelne beherrschenden und eben deßhalb auch organisirenden Grundprincips, aber freilich nur vermöge der wirklichen Auffindung eines solchen Princips, und nicht etwa durch willkürliche Hineintragung eines dem zu behandelnden Dogmenkreise selbst fremden und fremdartigen Princips. Aber auch hiermit ist noch nicht alles Erforderliche geleistet. Die eben angedeutete Darstellung der kirchlichen Lehre wird ja schon ganz von selbst zugleich zu einer Beurtheilung derselben, sofern die Dogmen sich an ihrem Zusammengehen zur harmonischen Einheit des Systems erproben und bewähren müssen; überhaupt aber hat ja eine solche wissenschaftliche Bearbeitung und Systematisirung der Dogmen ihrer Natur nach gar kein anderes Interesse als die Ermittelung ihrer Wahrheit oder Unwahrheit, so wie alles denkende Erkennen nichts Anderes sucht als die Wahrheit. Daß die hiermit geforderte Beurtheilung der Dogmen eine freie seyn muß, daß also bei ihr die Kritik es nicht etwa grundsätzlich auf die durchgängige Bewährung und beziehungsweise Vertheidigung der dargestellten kirchlichen Lehre anlegen darf, versteht sich ganz von selbst; eine derartige Kritik wäre lediglich eine Selbsttäuschung. Bei aller ihrer Freiheit ist jedoch die dogmatische Kritik auch wieder eine gebundene, eben sofern sie dogmatische seyn muß, d.h. die Dogmen nach keinem andern Richtmaß beurtheilen darf, als nach ihrem eigenen Begriff. Deutlicher: sie ist bestimmt gebunden dadurch, daß sie bei ihrer Beurtheilung der Dogmen keinen anderen Maßstab anlegen darf, als diejenigen Principien, welche die betref-

fende Kirche selbst als für ihre Lehre maßgebend anerkennt (Principien, die in den verschiedenen Kirchen verschieden sind), und keine ihr fremden und von ihr recusirten, z. B. irgend ein philosophisches System. Wendet sie Principien der letzteren Art an, so hört sie eo ipso auf, Dogmatik der betreffenden Kirche zu seyn. Innerhalb des Maßes dieser Beschränkung ist es dann auch richtig, daß [a]) nur jede Kirche selbst ihre Lehre im eigentlichen Sinne des Wortes dogmatisch bearbeiten kann.

Klar und deutlich ist der hier aufgestellte Begriff der Dogmatik zweifelsohne, was sich vielen der jetzt gangbaren Vorstellungen von dieser Disciplin nicht gerade nachrühmen läßt. Sie ist dem Bisherigen gemäß wesentlich eine positive, und zwar näher eine historisch-kritische Disciplin. Sie hat ein gegebenes Object an der positiven, historisch gegebenen Kirchenlehre; sie hat sie zu einem wissenschaftlichen Lehrsystem zu construiren, und eben damit zugleich kritisch zu ermitteln, ob und inwieweit sie ihrem eigenen Begriffe wirklich entspricht. Daß das positive Element in ihr und das kritische reinlichst auseinander gehalten werden, ist dabei von der größten Wichtigkeit. Eine speculative Disciplin ist also die Dogmatik durchaus nicht. Sie kann freilich ohne den Besitz eines speculativen Systems ihr Geschäft nicht vollziehen, — sie setzt freilich ein solches — und zwar ein selbständig theologisches — nothwendig voraus als eins von den ihr unentbehrlichen Instrumenten; denn sie bedarf schlechterdings fest bestimmter Begriffe, wenn sie erfolgreich arbeiten, wenn sie der wissenschaftlichen Haltung nicht entbehren will, ohne welche sie ein vages Hin- und Herreden ist, dem auch alle didaktische Brauchbarkeit abgeht; woher sonst aber sie solche Begriffe soll

a) Wie Schleiermacher behauptet: Kurze Darstellung der theologischen Studien, §. 196.

entnehmen können, wenn nicht aus einem speculativen Systeme, das läßt sich gar nicht absehen. Allein troz alldem ist die Dogmatik doch keine speculative Wissenschaft. Ich weiß sehr wohl, daß die Theologen sehr geneigt sind, aus ihr ein Surrogat für die ihnen fehlende speculative Theologie zu machen; aber das kann sie nun einmal nicht seyn, und deßhalb darf sie es auch nicht seyn wollen. Die Vermischung beider Disciplinen schlägt für beide gleich verhängnißvoll aus und ist eine Hauptursache der Confusion der Begriffe, wegen welcher wir Theologen nicht mit Unrecht so lebhafte Vorwürfe hören müssen. Wer keine selbständige speculative Theologie besitzt, ist freilich übel daran als Dogmatiker; aber daraus folgt eben nur, daß er sich eine solche erarbeiten muß, ehe er sich ans Dogmatisiren begibt. Ein mixtum compositum aus positiven und speculativen Elementen unter dem Namen der Dogmatik ist das allerschwächste und ungenießbarste. Am mißlichsten stellt es sich, wenn dieses Mischwesen sich etwa philosophische Dogmatik nennt. Denn wie die Dogmatik sich jede Einmischung der Philosophie verbitten muß, so auch die Philosophie jede Behandlung als Dogmatik, da sie den Dogmatismus nur als eine fehlerhafte Entwickelung kennt.

Auch über das Verhältniß der Dogmatik zu dem Theile der Theologie, den wir die exegetische Theologie zu nennen pflegen, scheinen mir noch vielfach verwirrende Vorstellungen im Schwange zu gehen. So unbedingt ich — wie unten noch weiter zur Sprache kommen wird — die Abhängigkeit der Dogmatik, wenigstens der evangelischen, von der heiligen Schrift und folglich auch von der exegetischen Theologie anerkenne: so vermag ich doch nicht von einer „biblischen Dogmatik" zu reden, ungeachtet dieser Bezeichnung Autoritäten zur Seite stehen, die ich aufrichtigst hochhalte und denen ich mich gern unterordnen möchte. Für die Dogmatik sind mir eben gegebene Dogmen

die unumgängliche Voraussetzung; ich kann es nicht zugestehen, daß der Dogmatiker Dogmen machen kann; das kann nur die Kirche; — der Dogmatiker kann und soll nur von der Kirche ihm gegebene Dogmen wissenschaftlich bearbeiten. Für mich hängt folglich, ob es eine biblische Dogmatik geben kann, lediglich davon ab, ob es in der Bibel selbst Dogmen gibt. Und das muß ich leugnen. Ich ziehe natürlich nicht in Abrede, daß es eine religiöse Lehre in der Bibel gibt; aber ich bestreite, daß der religiösen Lehre in der Bibel bereits die Qualität eignet, vermöge welcher sie den Namen des Dogma's ansprechen kann, — ich leugne einerseits, daß sie schon die Stufe der Ausbildung erreicht hat, daß sie eine streng begriffsmäßige und folgeweise lehrsätzliche genannt werden dürfte, und andererseits, daß sie schon den Stempel ausdrücklicher kirchlicher Autorisation und Sanction zur ausschließend geltenden Kirchenlehre an sich trägt. Mit Freuden erkenne ich also die Disciplin der biblischen Religionslehre an, etwa in der Gestalt, in welcher sie in Nitzsch's „System der christlichen Lehre" a) in so ansprechender und lehrreicher Weise auftritt; aber sie Dogmatik zu nennen, dessen muß ich mich weigern, und das, wie ich glaube, im Interesse beider, der zuletzt genannten exegetischen Disciplin und der wirklichen Dogmatik. Rückbeziehungen dagegen auf diese biblische Religionslehre und noch mehr auf die gemeinhin sogenannte „biblische Theologie" hat die Dogmatik freilich auf allen Blättern zu machen, denn sie hat diese Wissenschaft zu einer ihrer Voraussetzungen.

---

a) Das aber auch nach der ausdrücklichen Erklärung seines Verfassers eine Dogmatik nicht seyn will.

II. Von der evangelisch-protestantischen Dogmatik insbesondere.

1. Von dem eigenthümlichen Princip der evangelisch-protestantischen Dogmatik.

Will man den Begriff der evangelisch-protestantischen Dogmatik richtig verstehen, so ist dazu die Grundbedingung die scharfe Auffassung dessen, was an ihr das Charakteristische ist, in seiner Wurzel, mit anderen Worten: ihres Princips. Dieses für sie Charakteristische muß sich auf einen bestimmten Grundbegriff zurückführen lassen, und dieser kann (dem allgemeinen Begriffe der Dogmatik gemäß) kein anderer seyn, als der Begriff der eigenthümlichen Bestimmtheit des frommen Bewußtseyns der evangelisch-protestantischen Kirche (dessen wissenschaftlicher Ausdruck ja eben die evangelisch-protestantische Dogmatik ist) und weiterhin dieser letzteren selbst. Mit anderen Worten: das Princip der evangelisch-protestantischen Kirche muß auch das ihrer Dogmatik seyn.

Entsteht nun so die Frage nach dem Princip der evangelisch-protestantischen Kirche, so muß vor Allem ein Mißverständniß ausdrücklich abgewehrt werden, das bei ihr nur zu gewöhnlich Platz greift. Wir fragen nämlich jetzt nicht nach dem Princip des evangelisch-protestantischen Christenthums, sondern lediglich nach dem der evangelisch-protestantischen Kirche. Zwar ist es allgemein hergebracht, beide zu identificiren, so zwar, daß diese ohne Weiteres für jenes genommen wird, aber deßhalb ist ein solches Verfahren nicht minder verwirrend, denn das evangelische Christenthum greift ohne Vergleich weiter als die evangelische Kirche. Wir nun, an diesem Orte, haben es nur mit dem Princip der letzteren zu thun, in welchem das innerste Wesen der großen geschichtlichen Bewegung innerhalb des Christenthums, die wir die Reformation nennen, sich keineswegs

schon vollständig dargelegt hat. Nicht um das Princip der Reformation überhaupt, wie sie eine weltgeschichtliche Krisis war, handelt es sich hier für uns, sondern um das Princip der Kirchenverbesserung, um das Princip der Reformation, wie sie zu ihrem unmittelbarsten Ergebniß eine Umgestaltung der Kirche hatte, oder wie sie eine kirchengeschichtliche Krisis war.

Das Princip der evangelisch-protestantischen Kirche in diesem Sinne kann nur aus dem eigenthümlichen Charakter ihrer Frömmigkeit erkannt werden. Diese nun ist eine specifische Modification des Genus „christliche Frömmigkeit". Von dieser letzteren haben wir also auszugehen. Ihr eigenthümliches Wesen aber besteht, aufs weitläufigste ausgedrückt, unbestreitbar darin, daß sie wesentlich durch Jesum von Nazareth, als den Erlöser von der Sünde, vermittelte, schlechthin reelle Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist. Das Eigenthümliche des christlich-frommen Bewußtseyns (denn nur mit der Seite des Selbstbewußtseyns an der Frömmigkeit haben wir es hier zu thun) beruht darin, daß das fromme Subject — sey es nun das Individuum oder die Gemeinde — sich seines Verhältnisses zu Gott als eines Verhältnisses einer an sich schlechthin reellen Gemeinschaft mit ihm bewußt ist, aber ausdrücklich als einer wesentlich durch die von Jesu von Nazareth erwirkte Erlösung von der Sünde vermittelten Gemeinschaft. Die eigenthümliche Modification nun, welche diesen allgemein christlichen Charakter der Frömmigkeit zum specifisch evangelischen und zwar näher kirchlich-evangelischen macht, oder ihr eigenes eigenthümliches Princip hat die evangelische Kirche auffallend genug immer nur in einer zweitheiligen Formel, in einer Zweiheit von Principien, eines sogenannten materialen und eines sogenannten formalen Princips, ausgesprochen. So viel Mißliches und Unbequemes diese Bezeichnungen: „materiales" und „formales" Prin-

cip, auch an sich haben a), so werden sich doch schwerlich geeignetere auffinden lassen, und es kommt nur desto mehr auf das richtige Verständniß derselben an. Für ihr materiales Princip erklärt also bekanntlich die evangelische Kirche selbst in ihren Symbolen b) auf das ausdrücklichste die Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein aus dem Glauben an Christum als den Versöhner der Sünde, aus reiner freier Gnade Gottes, ohne irgend ein menschliches Verdienst. Dieß materiale Princip der evangelischen Kirche ist nun unmittelbar nicht schon das ihrer Dogmatik und überhaupt ihrer Lehrbildung, sondern zunächst ist es nur das ihrer Frömmigkeit, und als dieses bedeutet es: Unsere Kirche sieht die charakteristische Eigenthümlichkeit ihrer christlichen Frömmigkeit nach ihrer materialen Seite hin darin, daß dieselbe wesentlich ihre Wurzel und Quelle hat in der dem sündigen Menschen allein durch seinen Glauben an Christum, als den Versöhner der Sünde, ohne irgend ein eigenes Verdienst, aus reiner, freier göttlicher Gnade widerfahrenden Rechtfertigung vor Gott. Davon ist aber dann freilich die natürliche und nothwendige Folge, daß sie nun auch den Lehrsatz von dieser Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum zum Princip ihrer Lehrbildung und folglich insbesondere auch ihrer Dogmatik macht. Für ihr formales Princip dagegen erklärt die evangelische Kirche, und zwar gleichfalls in ihren Symbolen selbst c), die alleinige und

---

a) S. Dorner, das Princip unserer Kirche, nach dem inneren Verhältniß seiner zwei Seiten betrachtet, S. 70—77.

b) S. Apolog. Aug. conf., art. 4., p. 148 (Rechenb.). — Artt. Smalc., P. II., art. 2., p. 306. 308. — Form. Concord., solid. declar., III, p. 683.

c) S. Aug. conf., p. 13. 30. — Apolog., pag. 205 sq. — Art. Smalc., p. 308. — Form. Concord., epit., p. 570 sq., solid. declar., p. 632. — Conf. Gallican., art. 5. — Acta synod. Dordrac., art. 7. — Confess. Helvet. prior., art. 1. et 2. — Confess. Helvet. poster., art. 1. u. s. w.

unbedingte normative Autorität der heil. Schrift. Bei diesem formalen Princip, wenn man es richtig würdigen will, ist es nun ganz besonders wichtig, sich daran zu erinnern, daß es unmittelbar gleichfalls nicht als das Princip der kirchlich-evangelischen Lehrbildung gemeint ist, sondern als das der kirchlich-evangelischen christlichen Frömmigkeit selbst, die sich dann erst in jener Lehrbildung gedankenmäßig darstellt. Was die evangelische Kirche mit demselben unmittelbar aussprechen will, ist, daß sie die charakteristische Eigenthümlichkeit ihrer christlichen Frömmigkeit nach ihrer formalen Seite hin darin sieht, daß dieselbe wesentlich eine durch die heilige Schrift vermittelte und bestimmte ist, eine durch das Medium dieser erzeugte, durch sie erzogene und gebildete, unter ihrer steten Zucht stehende, in stetem Umgange mit ihr begriffene, stets in ihrer Atmosphäre athmende und lebende, von ihr sich nährende, durch sie befruchtete: gerade wie es bei den Reformatoren notorisch der Fall war. Aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, erhält dann jenes Princip in der That eine unendlich tief eingreifende, namentlich praktische Bedeutung. Aber es fließt aus ihm allerdings sofort auch wieder die Consequenz ab für alle Lehrbildung in der evangelischen Kirche, als das in formaler Hinsicht für sie Charakteristische, daß für die kirchliche Lehre die heil. Schrift die schlechthin normative Autorität ist, und sie allein.

Unleugbar ist es eine befremdliche Erscheinung, daß die evangelische Kirche auf zwei Principien zurückgehen soll, gleich als fehle es ihr schon in ihrer Genesis an wahrer innerer Einheit, und man kann sich daher versucht fühlen, mit meinem theuren Freunde und Collegen Schenkel a) die ganze Unterscheidung zwischen einem formalen und einem

---

a) Das Princip des Protestantismus, S. 11—18. 38. — Vgl. ebendess. Wesen des Protestantismus, I, S. 11 f., und die Abhandlung in dieser Zeitschrift, 1855, Heft 1. S. 22 ff.

materialen Princip der evangelischen Kirche und Theologie für eine Verirrung zu erklären. Indeß dürfte man sich hierzu doch wohl nur in dem Falle entschließen, wenn es wirklich unmöglich seyn sollte, ein inneres Einheitsband zwischen jenen beiden Principien zu entdecken. Dafür aber, daß es ein solches geben möge, scheint mir schon der Umstand ein günstiges Vorurtheil zu begründen, daß, wie ein anderer theurer und verehrter Freund, D. Dorner[a]), überzeugend dargethan hat, beide Principien nicht von einander losgelöst werden können, sondern gegenseitig auf einander zurückweisen, indem sie sich gegenseitig stützen und tragen und in ihrer Verbindung stark sind durcheinander, während jedes von beiden für sich allein, ohne das andere, schwach ist. Die unablösliche innere Zusammengehörigkeit derselben scheint mir aber auch nicht so gar schwer sich aufweisen zu lassen. Schon durch die historische Betrachtung der Sache. Denn geschichtlich angesehen, scheint allerdings für den ersten Anblick das materiale Princip zweifellos das ursprüngliche zu seyn; aber bei genauerer Ansicht springt doch sofort ins Auge, daß unmittelbar zugleich mit und an ihm auch das formale bereits mitgegeben war. Die Grundthatsache, auf der sich, der Geschichte zufolge, die evangelische Kirche erbaut hat, ist in der That die persönliche Erfahrung, welche die Reformatoren, vor allen anderen Luther, von dem Gerechtfertigtwerden des sündigen Menschen vor Gott durch den Glauben an Christum, und zwar durch diesen Glauben allein, machten. Dieß ist die Grundthatsache der eigenthümlich evangelischen religiösen Erfahrung und eben als solche das materiale Princip der reformatorischen Frömmigkeit und der aus ihr hervorgegangenen evangelisch-protestantischen Kirche. Aber es steht nicht minder thatsächlich fest, daß die Reformatoren zu jener Erfahrung bestimmt gerade mittelst

a) A. a. O., S. 10—15.

des Rückganges auf die heilige Schrift, mittelst des ihnen sich erschließenden Verständnisses der Bibel, insbesondere der paulinischen Briefe, gelangten, und daß sie um dieses Sachverhältniß von vorneherein ein sehr deutliches Bewußtseyn hatten, wie denn namentlich von Luther beides offenkundig ist. Es war ihnen also mit jenem materialen Princip auch das formale unmittelbar zugleich gegeben. Aber auch an und für sich, rein die Natur der Sache selbst angesehen, verhält es sich gleicherweise. Das materiale Princip stellt Alles auf den Glauben des Menschen an Christum. Das sündige Individuum — dieß ist die neue eigenthümliche Erfahrung und Behauptung der evangelischen Kirche — muß selbst, durch seine eigene That, mit Christo, dem Versühner der Sünde, sein Verhältniß zu Gott wieder ins Reine bringen, — und zwar durch die That, welche als seine innerlichste und freieste auch seine eigenste ist, durch seine schlechthin freie, vertrauensvolle, unbedingte Hingebung an diesen Christus, d. h. durch seinen Glauben an ihn, ohne die Dazwischenkunft irgend eines Dritten, der diese Sache für dasselbe erledigen könnte. Der Einzelne selbst muß es thun, die Kirche kann es nicht für ihn thun (wie die katholische Meinung ist). Die Kirche — oder wer sonst immer — kann ihn nur zu Christo, dem ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν, hinführen, wie sie denn dieß auch soll [a]); hier aber mit ihm angelangt, Christo gegenüber, überläßt sie es ihm selbst, seine Stellung zu ihm zu nehmen, sey es die des Glaubens oder die des Unglaubens [b]). Kann denn nun aber die evangelische Kirche das Verhältniß des Einzelnen zu Christo so stellen? Augenscheinlich nur in dem Falle, wenn dieser Christus, mit dem selbst unmittelbar der Einzelne die Angelegenheit sei-

a) Vergl. Martensen, Dogm., S. 65.
b) Vergl. Lange, Dogmat. I¹, S. 946 ff. 948 ff.

nes Heils ordnen soll, für diesen auf eine wirklich objective Weise gegeben ist, also in einem schlechthin authentischen, d. i. in einem urkundlichen Bilde, und zwar in einem solchen, das für ihn auf vollkommen selbständige Weise vorhanden ist, so daß das Verständniß desselben für ihn nicht etwa wieder erst von einer ihm fremden menschlichen Autorität abhängt und überhaupt irgendwie durch die Dazwischenkunft eines Dritten bedingt ist. Wird Alles auf den Glauben an Christum gestellt, so muß dieser Christus für denjenigen, der an ihn glauben soll, als wahre und schlechthin sichere Objectivität gegeben seyn; und kommt Alles auf den eigenen, selbständigen und eben deßhalb wahrhaft individuell-persönlichen Glauben des Einzelnen an diesen Christus an, so muß diese Objectivirung Christi für Jeden, der an ihn glauben soll, in der Art gegeben seyn, daß er seine Entscheidung in Ansehung desselben schlechthin selbständig treffen kann, unabhängig von irgend einem menschlichen Interpreten oder sonstigen Vermittler, den er dabei nöthig hätte. Diese authentische und in sich selbst klare, durch sich selbst allein verständliche a) Urkunde, in der für Jeden Christus schlechthin objectivirt ist, ist nun dem frommen Bewußtseyn der evangelischen Kirche zufolge eben die heilige Schrift b), die Luther sehr bezeichnend die σάρξ Christi zu nennen liebt c). Nur unter der Voraussetzung ihrer durch nichts außer ihr bedingten oder beschränkten Autorität als wahrer Objectivität Christi für uns kann mithin der sündige Mensch denjenigen

---

a) Sacra scriptura sui ipsius est interpres.

b) Vergl. Edmond Scherer, la critique et la foi. Deux lettres. Paris 1850. pag. 40—42.

c) Wie die Reformatoren als den Inhalt der ganzen Bibel Christum betrachteten, s. bei Schenkel, Wesen des Protestantismus, I, S. 225—234. — Vergl. ebendesselben Unionsberuf des evangelischen Protestantismus, S. 137 ff.

Act vollziehen, vermöge dessen er die religiöse Grunderfahrung macht, durch welche seine christliche Frömmigkeit den specifischen Charakter erhält, den die evangelische Kirche fordert, — so wie er auch nur mittelst des Verkehrs mit ihr den persönlichen Verkehr mit Christo pflegen kann, durch den alle Heilswirkungen nothwendig vermittelt sind. Weßhalb sich denn eine christliche Frömmigkeit im Sinne der evangelischen Kirche immer nur so denken läßt, daß bei ihrer Entstehung und Fortentwickelung die heil. Schrift ein wesentlich mitzeugender und mitwirkender Factor ist. Und so hängen dann in der That die beiden Principien der evangelischen Kirche und Theologie, das materiale und das formale, innerlich unauflöslich zusammen, so daß sie in Wahrheit nur ein einziges sind. Sie lassen sich deßhalb auch füglich in eine Formel zusammenfassen, die folgende: die specifische Eigenthümlichkeit der christlichen Frömmigkeit als evangelisch-kirchlicher stehe darin, daß sie ihren Ursprung und ihre Quelle wesentlich hat aus und in der dem sündigen Menschen allein durch den Glauben an Christum, als den Versühner der Sünde, wie er selbst ihn aus der heiligen Schrift auf authentische Weise persönlich kennen gelernt hat, aus reiner und freier göttlicher Gnade zu Theil werdenden Rechtfertigung vor Gott. Man mag sich daher wohl hüten, das formale Princip zu Gunsten des materialen zurückzustellen. Ungeachtet es isolirt von dem materialen allerdings keinen Halt hat, so verhält es sich doch auch mit diesem, wenn man es von jenem abscheidet, um nichts besser. Das formale Princip steht dem materialen keineswegs nach an ursprünglicher Würde, und es ist eine entschieden geschichtswidrige Ansicht, wenn man sich nicht selten die Sache so vorstellt, als sey das allein ursprüngliche Princip der reformatorischen Frömmigkeit und Kirche das materiale, das formale aber nur nachträglich und auf bloß äußerliche Weise zu demselben noch hinzugekommen, weil nämlich die Refor-

matoren im Kampfe mit der katholischen Kirche einer unantastbaren äußeren Autorität zum Schutz der neuen Gestaltung der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens benöthigt gewesen seyen, welche sie lediglich in Folge ihres materialen Princips vorgenommen gehabt. Vielmehr sind die Reformatoren, indem ihnen das eigenthümliche christlich-fromme Bewußtseyn, welches das materiale Princip constituirt, eben an ihrem Gebrauche der heil. Schrift, also mittelst dieser zuerst mit voller Klarheit aufging, schon von vorneherein des wesentlichen Verhältnisses sich bewußt geworden, in welchem die Grundthatsache der eigenthümlichen kirchlich-evangelischen Frömmigkeit zu der heil. Schrift steht, und mithin auch der wesentlichen Hinzugehörigkeit des formalen kirchlich-evangelischen Princips zu dem materialen.

2. Von den Quellen der evangelisch-protestantischen Dogmatik.

Durch die oben gegebene Bestimmung des Begriffes der Dogmatik ist die Frage nach den Quellen, aus welchen sie zu schöpfen hat, schon vollkommen klar gestellt. Wem die Dogmatik die Wissenschaft von den Dogmen ist, der kann nimmermehr mit dem neuesten Bearbeiter derselben a) sagen: „Die Quelle, aus der die Dogmatik zu schöpfen hat, ist die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjectes." Man wird vielmehr, wenn von den Quellen der Dogmatik die Rede ist, vor Allem sich daran erinnern müssen, daß die Dogmatik aus zweierlei Elementen besteht, aus einem historischen und einem kritischen, aus einem Referat über die geltende Kirchenlehre und einer Beurtheilung derselben. Beiderlei Elemente werden natürlich aus verschiedenen Quellen zu schöpfen seyn. Wir nun sehen an diesem Orte absichtlich noch ganz ab von

a) Philippi, kirchliche Glaubenslehre, I, S. 86. — Vergl. das. auch das Folgende und S. 226 f.

der Frage nach den Quellen, aus denen die **Beurtheilung** der bestehenden Dogmen abzuleiten ist, weil sie sich in einem anderen Zusammenhange bequemer wird erörtern lassen, und beschränken uns auf die erstere Frage, aus welchen Quellen die richtige und sichere Kenntniß der darzustellenden Dogmen zu entnehmen sey, an die man auch unter unserer Rubrik allein zu denken pflegt. Aber auch was die Quellen für dieses Referat über die als Kirchenlehre geltenden Dogmen betrifft, müssen wir abermals unterscheiden; denn es kommt hierbei augenscheinlich auf zweierlei an: **einmal** auf die sichere und genaue Eruirung des **dogmatischen Thatbestandes**, auf die Ermittelung, was wirklich und eigentlich als geltendes Dogma zu betrachten sey, und **sodann** auf die möglichst klare und genaue **entwickelnde Ausführung** der als die **wirklichen** nachgewiesenen Dogmen. Bei diesen beiderlei Geschäften, die reinlich auseinander zu halten sind, muß man natürlich auf verschiedene Quellen zurückgehen [a]). Der dogmatische Thatbestand ist aus den symbolischen Büchern der evangelischen Kirche zu erheben, und **ausschließend** aus ihnen; die entwickelnde Ausführung der in den Symbolen gegebenen Dogmen aber, soweit sie nicht schon in diesen selbst enthalten ist, muß von dem Dogmatiker theils aus der dogmatischen wissenschaftlichen Tradition der evangelischen Kirche geschöpft werden, theils aus seinen eigenen wissenschaftlichen Mitteln. Die dogmatische wissenschaftliche Tradition liegt vornehmlich in den Schriften der Reformatoren, besonders aber in denen der evangelischen Dogmatiker vor, und zwar, die letzteren angehend, in den Schriften durchschnittlich nur der **älteren** unter ihnen; deßhalb nämlich, weil,

a) Durch diese Unterscheidung findet denn auch der alte Streit seine Erledigung, ob außer den Symbolen auch noch die Schriften der Reformatoren und der älteren evangelischen Dogmatiker als Erkenntnißquelle der evangelischen Kirchenlehre zu betrachten seyen.

in runder Angabe mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts, ein Wendepunct eintrat, von dem ab der ursprüngliche dogmatische Lehrbegriff der evangelischen Kirche sich nicht weiter aus sich selbst heraus fortbildete, sondern, indem das richtige Verständniß seiner Grundgedanken mehr und mehr verloren ging, sich in sich selbst aufzulösen begann. Was und wieviel aber von dem Dogmatiker vermöge seiner eigenen wissenschaftlichen Mittel zur aufhellenden und entwickelnden Ausführung der ihm in den Symbolen vorgegebenen Kirchenlehre geschehen kann: das mag man sich am leichtesten an der nach dieser Seite hin wahrhaft musterhaften Behandlung der Dogmen in Twesten's classischem Werke zu klarer Anschauung bringen a).

Eine erhebliche Schwierigkeit liegt nun allerdings für die evangelische Dogmatik darin, daß sie, sowohl was die Symbole als was die dogmatische wissenschaftliche Tradition angeht, auf lutherische und reformirte Quellen zugleich angewiesen ist; indeß für eine unüberwindliche halte ich diese Schwierigkeit nicht. Die Dogmenbildungen der beiden evangelischen Schwesterkirchen theilen einen so ganz überwiegenden Consensus miteinander, daß die Puncte, in denen sie von einander abweichen, beziehungsweise einander widersprechen, ganz in den Hintergrund zurücktreten. Wenn in einzelnen Lehrstücken die lutherische Lehre und die reformirte als Thesis und Antithesis neben-

a) Sollen wir denn wirklich auf die Vollendung dieses Werkes verzichten, das gewiß nicht nach meinem Urtheil allein unter den gediegensten und fruchtbringendsten Erzeugnissen unserer ganzen neuesten theologischen Litteratur, seit Schleiermacher, eine der hervorragendsten Stellen einnimmt? Möchten doch recht viele Stimmen sich zu der dringenden Bitte an Herrn Dr. Twesten vereinigen, daß er uns die Fortsetzung und Vollendung einer, wie es sich längst ausgewiesen hat, im besten Sinne des Wortes wahrhaft zeitgemäßen Bearbeitung der Dogmatik nicht vorenthalten wolle, die nur seine Meisterhand uns geben kann!

einander zu stehen kommen, so legt dieß eben nur der dogmatischen Beurtheilung ausdrücklich die Pflicht auf, das Fehlerhafte in der bisherigen Dogmenbildung beider Kirchen anzuerkennen und eine Verbesserung derselben in einer den Gegensatz versöhnenden höheren Synthese anzustreben. Heterogen sind unserer Ueberzeugung nach die beiden Lehrbegriffe nicht. Ohne in die in jüngster Zeit so viel ventilirte Frage nach den unterscheidenden Charakteren der beiden evangelischen Confessionen einzugehen — eine Frage, die sich bloß beiläufig nicht erörtern läßt, — begnüge ich mich hier damit, Folgendes als meine Ueberzeugung auszusprechen. Die beiden Reformationen, die sächsische und die schweizerische, hatten allerdings verschiedenartige Ausgangspuncte und verfolgten demgemäß ursprünglich nicht völlig dieselbigen Interessen und Richtungen. Allein ihre beiderseitigen Interessen und Richtungen, sofern sie von einander abweichen, gehörten nichtsdestoweniger, der Natur der Sache selbst zufolge, wesentlich zusammen und forderten sich gegenseitig; daher verflochten sie sich von Anfang an und wirkten fort und fort in einander, wenn auch ohne sich vollständig gegen einander auszugleichen; und so geschah es, daß die beiden Kirchen, welche aus ihrem geschichtlichen Spiele hervorgingen, zwar verschiedene sind, aber nicht principiell verschiedene. Zwischen ihrer Frömmigkeit findet zwar eine Differenz statt, aber keine specifische, d. h. keine auf einen Begriff zu bringende, wie die bisherigen vergeblichen Versuche, diese Differenz begriffsmäßig zu fixiren, genugsam gezeigt haben. Ist dem so, dann muß es auch möglich seyn, die lutherischen und die reformirten dogmatischen Elemente in einander zu arbeiten, und namentlich auch, durch die Benutzung der dogmatischen wissenschaftlichen Traditionen beider Kirchen, für die Schneckenburger in so bewundernswerther Weise die Bahn gebrochen hat, das evangelische kirchliche Lehrsystem in sein volles Licht zu stellen. Erleichtert wird die Lösung

dieser Aufgabe dadurch ungemein, daß weder die lutherische Dogmatik noch die reformirte es zu einer festen, durchgeführten Gliederung ihrer einzelnen Lehrstücke gebracht hat, an welche die Darstellung derselben gebunden wäre, vielmehr in dieser Hinsicht in beiden Kirchen die größte Mannichfaltigkeit und Freiheit besteht, selbst bis zu dem paradoxen Grundsatze hin: methodus est arbitraria.

3. Von der systematischen Gliederung der evangelisch-protestantischen Dogmatik.

Unsere Disciplin hat die richtig aus den Quellen erhobene evangelische Kirchenlehre, wie schon gesagt wurde, in ihrer wissenschaftlichen Organisation, also nach ihrem systematischen innern Zusammenhange darzustellen. Wie bringt sie es nun zu dieser Organisation oder Gliederung ihres Stoffes? Die dogmatische wissenschaftliche Tradition läßt sie hier so ziemlich im Stich; der neuere Dogmatiker ist also in diesem Stücke vor Allem auf sich selbst gewiesen. Und das kann ihn auch nicht in Verlegenheit setzen. Die Anordnung der einzelnen evangelischen Dogmen zu einem System muß sich ja in der That mit innerer Nothwendigkeit aus der charakteristischen Bestimmtheit des kirchlich-evangelischen frommen Bewußtseyns ergeben, dessen getreues und genaues Abbild in Begriffen die evangelische Dogmatik ja eben seyn will und sonst nichts. Nun kennen wir ja aber dieses kirchlich-evangelische fromme Bewußtseyn bereits. Es ist, wie wir gefunden haben, zunächst das christlich-fromme Bewußtseyn überhaupt, d. i. das Bewußtseyn des Individuums um seine reelle Gemeinschaft mit Gott als eine wesentlich durch Jesum als den Erlöser von der Sünde (d. h. als den Christus) vermittelte. Dieses christlich-fromme Bewußtseyn überhaupt ist dann näher ein kirchlich-evangelisches, sofern es das Bewußtseyn ist von dieser objectiv wesentlich durch Jesum, den Erlöser, vermittelten Gemeinschaft

mit Gott als einer subjectiv, auf Seiten des Menschen, wesentlich durch den rechtfertigenden Glauben an diesen Erlöser Jesus vermittelten. Beide Merkmale, das generische und das specifische, zusammengefaßt, ist mithin das kirchlich-evangelische christlich-fromme Bewußtseyn das Bewußtseyn des Individuums um seine reelle Gemeinschaft mit Gott als eine wesentlich durch den rechtfertigenden Glauben an Jesum als den Erlöser von der Sünde vermittelte. An diesem Bewußtseyn fällt es unmittelbar ins Auge, wie es wesentlich zwei einander gegenübertretende Seiten hat. Indem es nämlich ausdrücklich auf die Erlösung als seine Causalität zurückgeht, so ist in ihm ausdrücklich gesetzt das Bewußtseyn um einen natürlichen Mangel der Gemeinschaft mit Gott, und es ist so nach dieser Seite hin das Bewußtseyn der natürlichen Losgerissenheit des Menschen von Gott, kurz das Bewußtseyn der Sünde. Ebenso ausdrücklich ist aber in ihm auch dieß gesetzt, daß diese Losgerissenheit von Gott jetzt thatsächlich aufgehoben ist in dem christlichen Individuum, daß in ihm die Gemeinschaft mit Gott jetzt wirklich festgestellt ist, und zwar durch eine göttliche Erlösung, folglich principiell von Gott (nicht vom Menschen) aus, vermöge seiner erbarmenden Liebe, und nach dieser andern Seite hin ist es mit einem Worte das Bewußtseyn der Gnade. Mit dem Auseinandertreten dieser beiden wesentlichen und gleichberechtigten Seiten an dem kirchlich-evangelischen frommen Bewußtseyn scheidet sich nun aber auch die evangelische Dogmatik sofort in zwei Haupttheile. Sie ist nichts Anderes als die begriffliche Construction dieses zweiseitigen Bewußtseyns der Sünde und der Gnade, natürlich zugleich nach seiner Einheit in dieser seiner Zweiseitigkeit a). Die weitere Eintheilung dieser beiden Haupttheile ergibt sich von hier aus mit

a) Vergl. Twesten, Dogmatik, I, S. 272 ff.

der gleichen Nothwendigkeit; doch beschränken wir uns bei ihrer Nachweisung jetzt auf die Angabe nur der allgemeinsten Unterabtheilungen. Indem nämlich der *erste* Haupttheil der evangelischen Dogmatik das Bewußtseyn der *Sünde* (nämlich, wohl zu merken, so, wie es auf eigenthümliche Weise das kirchlich-evangelisch-christliche ist) begriffsmäßig zu beschreiben, d. h. zu begreifen hat, so bedarf er dazu als unumgängliche Voraussetzung zwei andere Begriffe. Um die Zerfallenheit des Menschen mit Gott oder die menschliche Sünde zu begreifen, werden ja natürlich die Begriffe der beiden Seiten dieses Verhältnisses vorausgesetzt, die Begriffe Gottes und des Menschen. Diese sind daher zunächst zu construiren, und zwar bestimmt in der Art, daß aus ihnen das Bewußtseyn der Sünde, *wie es als das kirchlich-evangelische eigenthümlich bestimmt ist*, sich herausconstruiren läßt. So zerfällt denn der *erste* Haupttheil in folgende drei Untertheile: 1) die Lehre von Gott: die *Theologie*, 2) die Lehre vom Menschen: die *Anthropologie*, und 3) die Lehre von der Sünde: die *Hamartiologie*. Der *zweite* Haupttheil hat hierauf das Bewußtseyn *der Gnade* zu construiren, also das Bewußtseyn davon, daß die durch die Sünde ausgeschlossene Gemeinschaft des Menschen mit Gott hergestellt ist wesentlich durch die Vermittelung auf der objectiven Seite Jesu kraft der von ihm bewirkten Erlösung, auf der subjectiven Seite des Glaubens an diesen Erlöser Jesus. In demselben unterscheiden sich sonach wieder zwei Hauptmomente: das objective und das subjective, denen zwei Untertheile entsprechen. Der zweite Haupttheil hat begriffsmäßig zu beschreiben in einem *ersten* Untertheile Jesum als den Erlöser der sündigen Menschheit, wie und wodurch durch ihn für die durch ihre Sünde von Gott geschiedene Menschenwelt die Gemeinschaft mit ihm *objectiv* hergestellt ist, — und in einem *zweiten* die thatsächliche Herstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott,

wie sie subjectiv durch seinen Glauben an den Erlöser Jesus sich realisirt. In seinem ersten Untertheile ist er also Erlösungslehre: Soterologie (Lehre vom σωτήρ), — in seinem zweiten Heilslehre: Soteriologie (Lehre von der σωτηρία). Wie beide sich wieder in sich selbst verzweigen, mag hier noch übergangen bleiben.

Hiemit hat die evangelische Dogmatik das Object ihrer begrifflichen Aussagen mit wesentlicher Vollständigkeit erschöpft. Es scheint zwar auf den ersten Anblick, als lasse sie bei der angedeuteten Gliederung dem formalen kirchlich-evangelischen Princip sein Recht nicht widerfahren und bilde das kirchlich-evangelische fromme Bewußtseyn ausschließend nach seiner materialen Seite in Begriffen ab. Dieß wäre nun ohne Frage ein wesentlicher Fehler; denn ohne eine wissenschaftliche Darstellung auch seiner formalen Seite, d. h. der wesentlichen Momente, durch welche seine Genesis vermittelt wird, kann es nicht wahrhaft verstanden werden. Allein diese letztere Aufgabe ist ja in der That schon bestimmt mitgelöst auf dem vorhin verzeichneten Wege. Denn die Genesis des eigenthümlichen kirchlich-evangelischen frommen Bewußtseyns, und dabei namentlich auch das wesentliche Bedingtseyn desselben durch die heil. Schrift, muß ja im zweiten Untertheile des zweiten Haupttheiles, wie ihm die Aufgabe gestellt worden ist, ausdrücklich mitconstruirt werden.

Gleichwohl stellt sich nach der althergebrachten Anordnung der evangelisch-protestantischen Dogmatik die Sache anders. Sie schickt nämlich der Abhandlung der oben aufgeführten Lehrstücke noch eine besondere Bibliologie voraus, die sie wohl auch mit der Rubrik „von den Erkenntnißquellen der christlich-religiösen Wahrheit" überschreibt. Von dem Standpuncte der älteren kirchlich-evangelischen Anschauung aus erschien eine solche Bibliologie an der Spitze der ganzen Dogmatik als ein unumgängliches Bedürfniß. Auf ihm nimmt der Gläubige an, die heil. Schrift sey

nicht nur das Medium, sondern auch das letzte Fundament seines Glaubens an Christum, der eigentliche Untergrund desselben, so daß dieser nicht bloß die heil. Schrift und den Verkehr mit ihr, sondern vor Allem den Glauben an dieselbe, d. h. an ihre Göttlichkeit, zu seiner Voraussetzung habe. Der Glaube an die heil. Schrift ist ihm das in sich selbst feststehende Fundament aller seiner übrigen religiösen Ueberzeugungen. Darum sieht er nun aber auch in dem Verständniß der eigenthümlichen Beschaffenheit der heil. Schrift, vermöge welcher sie ein solches Fundament sey, die Vorbedingung zum Verständniß aller seiner religiösen Ueberzeugungen überhaupt. Der letzte Grund dieser Vorstellungsweise lag in der Annahme, daß die Frömmigkeit primitiv ein Wissen von dem religiösen Object sey, und zwar, sofern es sich um eine positive Frömmigkeit handle, also insbesondere auch um die christliche, ein solches Wissen, welches von außen her in der Form der Lehre an den Menschen herangebracht werden müsse: eine Vorstellung, die bis auf die neuere Zeit so allgemein herrschte, daß man sich gar nicht erst die Mühe gab, sie zu begründen, sondern sie durchweg zur stillschweigenden, weil sich unter allen ganz von selbst verstehenden, Voraussetzung nahm. Von ihr aus erhob sich nun natürlich bei Allem, was positive Frömmigkeit heißen mag, zu alleroberst die Frage, woher doch die religiöse Lehre, durch deren Aufnahme von außen her in das Wissen jene erzeugt werde, auf zuverlässige Weise sich erkennen lasse, also die Frage nach der Erkenntnißquelle der für sie geltenden religiösen Wahrheit; und ebenso auch bei der christlichen Frömmigkeit insbesondere. Bei dieser schien sie sich überdieß ganz besonders unabweislich als Vorfrage aufzudringen deßhalb, weil ja das christliche religiöse Wissen von einer göttlichen Offenbarung abzuleiten ist, deren Wesen man — immer von der nämlichen allgemeinen Anschauung aus — eben in die übernatürliche Kundmachung von sol-

chen religiösen Theoremen setzte, die für den eigenen Verstand des natürlichen Menschen unerkennbar sind. So schienen denn alle religiösen Interessen im Christenthume letztlich dahin hinauszulaufen, daß man mit Sicherheit erfahre, wo jene durch die göttliche Offenbarung den Menschen promulgirte religiöse Lehre auf zuverlässige Weise hinterlegt sey. Die Ermittelung dieses Fundortes der göttlich geoffenbarten Religionslehre und, was damit aufs engste zusammenhängt, die Feststellung der richtigen Methode, ihr reines Gold aus dem aufgefundenen Schachte zu Tage zu fördern, erschien so als die allererste Aufgabe der Dogmatik, die ohne eine solche Grundlegung bodenlos in der Luft zu schweben schien, und es kam demnach an die Spitze des Lehrgebäudes ein selbständiger Theil zu stehen, der „von der Erkenntnißquelle der christlichen Religion" oder „der christlich-religiösen Wahrheit" handelte. Da nun der evangelischen Kirche diese Erkenntnißquelle eben die heilige Schrift ist und sie allein, so stellte sich ihr jene Aufgabe noch concreter dahin, eine Lehre von der heiligen Schrift als der alleinigen Erkenntnißquelle der christlich-religiösen Wahrheit zu construiren; und so mußte sie denn freilich ihre Dogmatik mit einer Bibliologie eröffnen.

Allein so naturgemäß dieß Verfahren sich von dem Standpuncte der älteren evangelischen Kirche aus auch motivirt, an und für sich genommen ist es doch ein falsches und verwirrendes. Auf einer schiefen wissenschaftlichen Voraussetzung beruhend, zieht es auch wieder in wissenschaftlicher Hinsicht sehr mißliche Uebelstände nach sich, die theilweise auch schon den altkirchlichen Dogmatikern hätten fühlbar werden sollen. Das nämlich mußten ja auch sie schon bemerken, daß sich bei einer solchen Anordnung in dem Organismus des dogmatischen Systems eine fatale formale Inconcinnität ergibt, die schon an sich selbst eine Indication davon ist, daß auch in der Auffassung der Sache selbst ein Fehler mit untergelaufen ist. Denn zu geschweigen, daß

bei einer solchen selbständigen und gesonderten Behandlung der Bibliologie die in sie mit hineingezogene Lehre von der göttlichen Offenbarung ihrem natürlichen Orte a) ganz entrückt wird, muß nun der unter die Lehre von der heiligen Schrift gehörige Stoff zerrissen und theilweise in der Bibliologie, theilweise in dem unter die erste Hauptabtheilung des zweiten Haupttheiles gehörigen Lehrstück de mediis gratiae abgehandelt werden. An diesem letzteren Orte gehört in der That in dem dogmatischen Systeme die Lehre von der heiligen Schrift eigentlich. Innerhalb des evangelischen Christenthums ist eben dieß der genau entsprechende Gesichtspunct für die dogmatische Orientirung über die heilige Schrift, wenn sie als ein Gnadenmittel angesehen wird, als ein specifisches Organ oder Medium für die Wirksamkeit der göttlichen Gnade oder des heil. Geistes, um die von Christo vollbrachte objective Erlösung dem Menschen zu subjectiver Aneignung individuell nahe zu bringen; denn gerade in dieser Qualität gibt sie sich dem kirchlich-evangelischen frommen Bewußtseyn zumeist und ursprünglich als heilige Schrift und Wort Gottes kund. Diese Inconcinnität der wissenschaftlichen Form verräth nun schon, daß diejenige Vorstellung von der heil. Schrift, aus welcher die selbständig voraufgeschickte Bibliologie erwachsen ist, auf einem Mißverständnisse der kirchlich-evangelischen Frömmigkeit über ihr Verhältniß zur Bibel beruht und dogmatisch nicht haltbar ist. Treffend bemerkt Twesten b): „Man wird nicht behaupten wollen, daß im christlichen Bewußtseyn der Glaube an die heilige Schrift das in sich selber feststehende Fundament aller anderen Ueberzeugungen sey, —

---

a) Nämlich dem Lehrstück „von der geschichtlichen Vorbereitung der Ausführung des göttlichen Erlösungsrathschlusses“, der zweiten Unterabtheilung in der ersten Abtheilung (der „Erlösungslehre“) des zweiten Haupttheiles.

b) A. a. O., I, S. 287.

sonst müßte das christliche Bewußtseyn jetzt ein anderes seyn, als zur Zeit, da die heilige Schrift neuen Testaments erst entstand, ja selbst als zur Zeit der Reformation; denn in den ersten Bekenntnißschriften unserer Kirche kömmt die Lehre von der heiligen Schrift keineswegs als die Fundamentallehre, sondern nur in ganz beiläufigen Aeußerungen vor a); — er ist vielmehr selbst nur ein Bestandtheil der christlichen Ueberzeugung, der nur aus dem Ganzen zu verstehen ist und eben so sehr durch die übrigen gestützt und getragen wird, als diese durch ihn." So gewiß auch, wenigstens im Bereiche des kirchlich-evangelischen Christenthums, die heilige Schrift ein wesentliches Medium ist bei der Entstehung des Glaubens an Christum: so wird doch kein evangelischer Christ von sich sagen können, daß er durch den Glauben an die heilige Schrift (nämlich an ihre Göttlichkeit) zum Glauben an Christum (wenn auch immerhin nur zu dem specifisch evangelischen Glauben an ihn) gelangt sey, und daß folglich jener Glaube an die Schrift das Fundament des Glaubens an Christum sey und demgemäß diesem vorangehen müsse und seine Voraussetzung bilde; vielmehr wird jeder evangelische Christ, der sich selbst richtig versteht, urtheilen, daß er zum Glauben an den Heiland und zu dem an die Bibel (so weit von einem Glauben an die Bibel überhaupt zu reden ist) schlechthin in Einem und zumal gekommen sey. Bei der angegebenen Stellung der Bibliologie entsteht der Schein, als könne und wolle der wirkliche Glaube an Christum durch eine reine Verstandesoperation dem im Denken genugsam Geübten andemonstrirt werden, wie dieß in der That die Meinung, zwar keineswegs der altkirchlichen Dogmatiker b), wohl aber des neueren, sich selbst so nennenden

a) Mit den reformirten Bekenntnißschriften verhält sich dieß allerdings anders.

b) S. z. B. Calvin, Instit., I, cap. 7. §. 4 sq.

biblischen Supranaturalismus ist: eine Meinung, die auf völliger Verkennung der wirklichen Natur des religiösen Glaubens beruht. Gegen diese Vorstellung behält es bei der Bemerkung Twesten's.[a]) sein Bewenden: „Wenn Einige die Sache so ansehen, als könne man aus bloßen Gründen der Erkenntniß beweisen, daß Gott sich geoffenbart habe, und daß diese Offenbarung in der Schrift niedergelegt sey, so daß dieser Beweis und die darauf gebaute Lehre nicht nur unabhängig vom christlichen Glauben wäre, sondern diesen selbst begründe: so verkennen sie sowohl die Natur des Glaubens, der auf diesem Wege nicht entstehen kann, als auch die Bestimmung der Dogmatik, welche nicht ist, auf dem Wege der Demonstration ein Gebäude von rein theoretischen Lehrsätzen aufzurichten, welches den Glauben allenfalls vertreten könnte, sondern diesen nach seinem Zusammenhange wissenschaftlich darzustellen." Wozu derselbe Verfasser in der Anmerkung noch beifügt: „Diese Methode, das, was Sache des Glaubens ist und daher einen ganz anderen Grund im menschlichen Gemüthe hat, als Sache einer Erkenntniß auf eine vermeintlich für sich erweisliche Theorie von Offenbarung und Inspiration bauen zu wollen, war es, die Lessing in dem götze'schen Streite bekämpfte, weil sie eben solche Einwürfe, wie die der wolfenbüttelschen Fragmente, hervorrufe und ihnen das Christenthum preisgebe."

Indeß so begründet diese Einreden gegen die in Frage stehende Stellung des Lehrstückes von der heiligen Schrift an sich sind, so dürfen wir doch an ihr nichts ändern, weil sie nun einmal zum historischen Charakter der evangelisch-kirchlichen Dogmatik wesentlich mitgehört. Sie beruht auf einem Mißverständniß, aber dieß Mißverständniß ist mit

---

a) A. a. O., I, S. 286 f. — Vergl. auch S. 19 f. und Schleiermacher, christl. Glaubenslehre (2. Aufl.), I, S. 108—131. II, S. 352—357.

charakteristisch für das religiöse Bewußtseyn, dessen begriffliche Abbildung hier die Aufgabe ist; es ist ein bezeichnender Zug in demselben, der in dem dogmatischen Portrait nicht verwischt werden darf, wenn die Aehnlichkeit nicht beeinträchtigt werden soll. Unbequem ist die alte Anordnung allerdings für den Dogmatiker, der für seine Person die Sache aus dem heutigen Gesichtspuncte betrachtet; doch gewährt sie dafür auch jetzt noch den Vortheil, daß sie den antithetischen Charakter gegen den Katholicismus, unter welchem die evangelische Dogmatik geschichtlich sich gebildet und entwickelt hat, desto deutlicher hervortreten läßt.

Hat nun also die Dogmatik an die Spitze ihres eigentlichen Körpers eine Bibliologie zu stellen, so thut sie es wohl am bequemsten in der Form von Prolegomenen. Diese Auskunft scheint doch paßlicher, als das Verfahren Bretschneider's, der die Bibliologie als den formalen Haupttheil der Dogmatik behandelt, dem er dann den Inbegriff aller übrigen Lehrstücke als den materialen nachfolgen läßt, wobei denn doch die beiden Theile allzu disproportionirt gerathen.

4. Von der Methode der Behandlung der einzelnen Dogmen.

Die Methode der Abhandlung der einzelnen, in der angegebenen Weise geordneten Dogmen ist zwar schon oben bei der Entwickelung des Begriffes der Dogmatik überhaupt im Allgemeinen bezeichnet worden, doch bedarf es, wenn sie anschaulich werden soll, noch eines näheren Eingehens auf dieselbe. Das also steht nach dem Früheren schon fest, daß bei jedem Dogma der Anfang zu machen ist mit der Darstellung desselben in seiner evangelisch-kirchlichen Fassung aus den oben angegebenen Quellen. Die Angabe des dogmatischen (oder genauer: symbolischen) Thatbestandes und die entwickelnde Ausführung (Auseinandersetzung) sind dabei auseinander zu halten, so natürlich, daß jene den Vortritt hat. „Unter der Vor-

auseßung einer rechtschaffenen Symbolik kann eine bloße Zurückweisung auf sie die ausführliche Verzeichnung des dogmatischen Thatbestandes vertreten. Daß die Darstellung des Dogma's eine möglichst treue seyn muß, sine ira et studio, ohne ein Interesse, die kirchliche Lehre, sey es nun in ein ungünstiges Licht zu stellen oder zu verschönern, versteht sich ganz von selbst.

Genauer muß nun aber von der Beurtheilung der kirchlichen Lehre die Rede werden, die sich, wie schon gezeigt worden, an die Darstellung derselben anzuschließen hat. So viel wissen wir bereits von ihr, daß sie nicht von einem dem Dogma fremdartigen Standpunct aus zu Werke gehen darf, sondern eine wirklich dogmatische seyn muß, d. h. eine Beurtheilung nach demjenigen Maßstabe, welcher in dem Begriff des Dogma's und der Dogmatik, und zwar beider als evangelischer, selbst schon mitgegeben ist, und welchen folglich die evangelische Kirche selbst als den für ihre Lehre maßgebenden ausdrücklich anerkennt oder doch wenigstens mit logischer Nothwendigkeit sich gefallen lassen muß. Nunmehr fragt es sich aber erst noch, welcher dieser Maßstab sey, und darauf antworten wir im Folgenden.

1) Ein Maß wenigstens stellt die evangelische Kirche selbst ausdrücklich auf, dem sie alle ihre Lehre unbedingt unterwirft und an welchem sie dieselbe mit unerbittlicher Strenge unbefangen geprüft haben will, in dem Lehrsatz von ihrem formalen Princip, die heilige Schrift. Die Uebereinstimmung mit dieser macht sie selbst feierlich zur conditio, sine qua non, der Gültigkeit aller religiösen Lehre in ihrem Schooß. Diese Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift ist übrigens eine Forderung, die, der Natur der Sache nach, auch ganz allgemeinhin an jede christliche Dogmatik, ja an jede gedankenmäßige Fassung des Gehalts des christlich-frommen Bewußtseyns überhaupt unumgänglich gestellt werden muß. Jeder christlichen Dogmatik ist die ausdrückliche und durchgängige Beziehung

auf die heilige Schrift und die durchgreifende Abhängigkeit von ihr wesentlich; jede muß die wesentliche Identität ihres Lehrgehalts mit der Schriftlehre nachweisen und sich auf lebendige Weise anknüpfen lassen an die apostolische Lehre in irgend einem ihrer Tropen, so daß sie sich als die naturgemäße und folgerichtige Entwickelung der in jener noch verhüllt liegenden Keime legitimirt. Vermöchte sie dieß nicht, so könnte sie ja überhaupt gar keine christliche seyn; denn sie stände dann außerhalb der Continuität mit der ursprünglichen geschichtlichen Erscheinung des Christenthums, sie läge außerhalb der Reihe der wirklichen geschichtlichen Entwickelung desselben, sie wäre lediglich eine Aberration von dieser. Namentlich kann jede christliche Particularkirche nur durch ein solches Zurückgehen auf den ursprünglichen geschichtlichen Grund und Boden, der allen besonderen christlichen Kirchengemeinschaften gemeinsam ist als der eine Ausgangspunct der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums, sich vor den übrigen und vor ihrem eignen Gewissen darüber ausweisen, daß sie ihrer Besonderheit ungeachtet doch wesentlich eine christliche ist, und ihre historische Legitimität documentiren. Bei der hier in Rede stehenden Forderung ist nun die Meinung keineswegs die, daß die evangelische Dogmatik keinen religiösen Satz enthalten dürfe, der sich nicht auch in der Bibel vorfinde, sey es nun κατὰ ῥητὸν oder wenigstens doch materialiter, und daß sie alle in der heiligen Schrift enthaltenen religiösen Sätze mit ausdrücklichen Worten in sich aufgenommen haben müsse; sondern nur dieß wird von ihr verlangt, daß sie keinen religiösen Satz enthalte, der nicht als schriftmäßig auf überzeugende Weise könnte nachgewiesen werden, und daß in ihr für keinen wirklich biblischen religiösen Satz der bestimmte Ort fehlen dürfe, in welchem er sich seinem wesentlichen Gehalte nach wiederfindet. Das Ideal ist nach dieser Seite hin, daß sie nicht nur keinen religiösen Satz enthalte, der mit der Schriftlehre unver-

einbar wäre, sondern auch keinen, der nicht rechtmäßigerweise bestimmt aus der Schriftlehre abgeleitet werden könnte, und daß es keine Schriftlehre gebe, die nicht in ihr ihre lebendige und fruchtbare Entwicklung gefunden hätte. Was hier von der heiligen Schrift im Allgemeinen gesagt ist, das ist überall unmittelbar nur vom neuen Testamente zu verstehen. Nichtsdestoweniger steht die Dogmatik nothwendig auch zum alten Testamente in einem bestimmten Abhängigkeitsverhältnisse, nämlich wegen der wesentlichen geschichtlichen Zusammengehörigkeit der alttestamentlichen Oekonomie und der neutestamentlichen (die Schleiermacher leider nicht nach Gebühr gewürdigt hat). Nur unterliegt diese Abhängigkeit selbstverständlich allen den Beschränkungen, welche eben in diesem Verhältniß zwischen den beiden Oekonomien begründet sind. Die Autorität des alten Testaments für die evangelische Dogmatik ist also in allen Fällen eine erst durch das neue Testament vermittelte. In diesem Sinne muß denn jedes Dogma an dem Richtmaß der Schriftlehre geprüft werden. Für diese Kritik wird es eine große Erleichterung und Abkürzung ihres Geschäfts seyn, wenn sie durchgängig auf eine selbständige „biblische Theologie" sich stützen und zurückbeziehen kann. Ist sie nicht in diesem glücklichen Falle, so kann sie freilich nicht umhin, sich auf eingehende exegetische Erörterungen einzulassen, und wie die Dinge jetzt liegen, wird sie sich meines Erachtens solche mit gutem Gewissen reichlich gestatten dürfen. Für meine Person gedenke ich auch, in den späteren Artikeln von dieser Freiheit Gebrauch zu machen.

2) Die dogmatische Kritik hat aber auch noch weiter vorzugehen. Unsere Kirche gibt nämlich ihre Dogmen für wissenschaftliche Erzeugnisse, und das sind sie auch in der That. Sie sind Theologumene, theologisch, d. h. mit den Mitteln der theologischen Wissenschaft, erarbeitete Lehrbestimmungen. Die Kirche sieht in ihnen den adäquaten gedankenmäßigen Ausdruck sowohl ihres von Hause

aus nicht wissenschaftlichen frommen Bewußtseyns, mit Einem Worte ihres Glaubens, als auch des in volksmäßiger (jedenfalls in nicht streng wissenschaftlicher) Form ausgesprochenen Inhalts der heiligen Schrift, — theologische Lehrsätze, die eben als solche ausdrücklich einen wissenschaftlichen Charakter für sich in Anspruch nehmen. Damit stellen sich aber die Dogmen sofort auch unter die Jurisdiction der wissenschaftlichen Kritik in ihrer ganzen Strenge. Sie müssen sich als das behandeln lassen, was sie sind und auch selbst seyn wollen, als wissenschaftliche Sätze sich nach Maßgabe der Forderungen beurtheilen lassen, welche an einen wissenschaftlichen Satz seinem eigenen Begriff zufolge zu stellen sind. So gewiß die Kirche ihre Dogmen auf wissenschaftlichem Wege erzeugt hat und für wissenschaftliche Sätze gibt, so gewiß muß sie es sich auch gefallen lassen, daß der Maßstab der wissenschaftlichen Richtigkeit und Vollkommenheit an sie angelegt werde. Sie kann die Untersuchung, wie viel oder wie wenig ihre Dogmen wissenschaftlich taugen, nicht ablehnen, es wäre denn, daß sie sich entschlösse, den Anspruch auf irgend einen wissenschaftlichen Charakter derselben fallen zu lassen, — was sie aber augenscheinlich nicht kann, weil sie ja dann selbst ihren Hausrath für noch unvollständig in seinem wesentlichsten Theile erklären und sich von Neuem an die begriffbildende Thätigkeit begeben müßte, was doch nichts Anderes hieße, als eben die Dogmen selbst aufgeben, die sie nicht angetastet haben wollte. Ueberdieß schneidet die geschichtliche Betrachtung der Dogmen (welcher besonderen Kirche auch immer) jeden Schein einer Berechtigung auf ihrer Seite ab, a priori vorauszusetzen, daß ihre Glaubenslehrsätze in wissenschaftlicher Hinsicht ein- für allemal feuerfest seyen. Denn sie sind alle das, was sie jetzt sind, erst ganz allmählich geworden; sie ruhen alle auf mehrfachen vorangängigen Versuchen, für den betreffenden Glaubensinhalt eine wahrhaft adäquate

gedankenmäßige Form aufzufinden, deren Ergebnisse als *verfehlte* verworfen worden sind, und das zum Theil, nachdem sie sich eine Zeit lang in der Kirche anerkannter Geltung erfreut hatten. Wenn nun so viele vorangegangene gleichartige Versuche mißglückten: was bürgt denn dann dafür, daß derjenige, der zur Zeit der letzte ist, als *vollständig* gelungen betrachtet werden darf? Eine ganz unerläßliche Forderung ist aber eine Untersuchung der Dogmen in der angegebenen Beziehung schon deßhalb, weil dieselben natürlich mit den wissenschaftlichen Mitteln ihrer Geburtszeit gearbeitet werden mußten, der Apparat der wissenschaftlichen Mittel aber offenkundig seitdem in außerordentlichem Grade sich bereichert und vervollkommnet hat. Es kann demnach der Kirche gar nicht einfallen, die Kritik ihrer Lehre aus dem Gesichtspuncte, von dem hier die Rede ist, abweisen zu wollen, sie müßte denn ganz stumpfsinnig geworden und erstarrt seyn. Allein auf *welche* Puncte hat nun *diese* Kritik ihre Untersuchung insbesondere zu richten an den Dogmen? Ich bezeichne nur ihre Hauptgesichtspuncte. Vor Allem hat sie den betreffenden kirchlichen Lehrsatz daraufhin anzusehen, ob er nicht vielleicht einen Widerspruch involvirt, sey es nun mit sich selbst oder mit einem anderen Lehrsatz derselben Kirchenlehre; ferner daraufhin, ob er in sich selbst vollständig bestimmt ist, oder etwa theilweise noch unbestimmt. Eine weitere Frage muß darauf gehen, ob die Begriffe, aus denen der kirchliche Lehrsatz construirt ist, nach dem *dermaligen* Stande des wissenschaftlichen Begriffsalphabets einerseits als klare und deutliche und andererseits als richtige zu betrachten sind, oder etwa als mangelhafte, unrichtige und wohl gar positiv falsche. Dieses Begriffsalphabet ist ja in stets fortschreitender Vervollkommnung begriffen, denn die Begriffe haben ihre Geschichte, in deren Verlauf ihr Gehalt sich auf das mannichfaltigste modificirt. Man denke beispielsweise nur an die Geschichte der Begriffe: Geist und Materie, Natur und

Persönlichkeit, Leib und Seele, die doch in der Dogmatik so wichtige Rollen spielen, und deren veränderte Fassung daher auf unsere Beurtheilung der Dogmen von den weitgreifendsten Folgen seyn muß. Nicht minder ist weiterhin zuzusehen, ob bei dem betreffenden Dogma nicht vielleicht wissenschaftliche Voraussetzungen zum Grunde liegen, die nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft unzweifelhaft als falsche angesehen werden müssen: was besonders mit Hülfe der Dogmengeschichte zu ermitteln seyn wird. Endlich ist namentlich auch noch darauf das Augenmerk zu richten, ob der betreffende Lehrsatz nicht etwa mit solchen Resultaten der nichttheologischen Wissenschaft (z. B. der Naturwissenschaften, wie der Astronomie und der Geologie, und der Geschichte), die für schlechthin unbestreitbar gelten müssen, im Widerspruch stehe, zumal mit Ergebnissen, die zur Zeit seiner Feststellung entweder überhaupt oder wenigstens in dem Kreise, in welchem er seine Entstehung fand, noch nicht bekannt waren. Doch ist hierbei allerdings die größte Behutsamkeit erforderlich, damit man nicht etwa, was nur zu leicht geschieht, das zur Zeit thatsächlich nicht Bestrittene voreilig für an sich unbestreitbar ansehe.

3) Noch ist aber ein für die dogmatische Kritik besonders wichtiger Gesichtspunct nicht erwähnt worden, der, den zuerst Schleiermacher mit Bestimmtheit hervorgezogen hat. Ich meine dieses. Wenn man der Genesis der kirchlichen Lehre, so wie aller religiösen Lehre überhaupt, nachgeht, so gelangt man zu der Einsicht (von der auch in den bisherigen Erörterungen durchweg ausgegangen wurde), daß alle religiösen Vorstellungen und Begriffe zuletzt auf das religiöse Gefühl als ihre Quelle zurückgehen und letztlich nur der verstandesmäßige Reflex und Ausdruck der jedesmaligen eigenthümlichen Bestimmtheit dieses Gefühls sind. Denn die göttliche Offenbarung, welche die Frömmigkeit im Menschen entzündet, trifft, dem allgemeinen psychologischen Gesetze zufolge, in ihrer Richtung auf sein

Bewußtseyn dieses am unmittelbarsten als individuell bestimmtes, d. i. als Gefühl, weil diese Form desselben eben die unmittelbarste ist a). Der Eindruck der göttlichen Offenbarung auf das religiöse Gefühl, die eigenthümliche Bestimmtheit des religiösen Gefühls durch die göttliche Offenbarung — das ist die ursprüngliche Erscheinungsform des frommen Bewußtseyns, — darum aber auch die eigentliche Wurzel aller religiösen Vorstellungen und Begriffe, die nichts Anderes beabsichtigen, als jene specifische Bestimmtheit des frommen Gefühls im Elemente des Verstandes getreu nachzubilden. So gehen nun auch die Dogmen letztlich auf das fromme Gemeingefühl der Kirche als ihre Quelle zurück, und die Kirche will mit ihnen eben einen gemeingültigen, weil adäquaten, gedankenmäßigen (universell bestimmten) Ausdruck der eigenthümlichen Bestimmtheit ihres religiösen Gemeingefühls aufstellen. Die Richtigkeit dieser Ansicht vom Dogma bewährt sich in der Erfahrung constanterweise. Wenn dem, welcher einem Dogma anhängt, dasselbe mit Gründen bestritten wird, die er nicht abzuweisen vermag, so läßt er deßhalb nicht etwa sein Dogma im Stiche, sondern er zieht sich als auf seine ultima ratio, die ihm aber für seine Person vollkommen ausreicht, auf die Erklärung zurück, trotz aller Gegengründe widerstrebe jede andere Vorstellung, die ihm etwa angemuthet wird, seinem Gefühle, er könne es, obschon er den Gegner nicht mit Gründen zu entwaffnen vermöge, doch nicht über sein Gefühl gewinnen (nicht „über's Herz bringen"), von der angegriffenen Vorstellung zu lassen. Diese Ansicht vom Dogma ist freilich nicht die dogmatische, nicht die altkirchliche, allein sie ist die einzige wirklich sachgemäße. Was die Kirchen trennt, das sind letztlich nicht sowohl

---

a) Wie es sich speciell auch bei der christlichen Offenbarung so verhielt, das kann man sich an den ersten an Jesum Gläubigen recht klar zur Anschauung bringen.

Dogmen, als Gefühlsantipathien, Dissonanzen des contrastirend gestimmten religiösen Gefühls, was sich in der Thatsache recht deutlich herausstellt, daß auch bei Solchen, welche ihre confessionellen Dogmen oder auch Alles überhaupt, was Dogma heißt, längst über Bord geworfen haben, nichtsdestoweniger sehr gewöhnlich die confessionellen Antipathieen ungeschwächt zurückbleiben. Hiernach hat denn kein kirchlicher Lehrsatz Anspruch auf die Qualität und den Rang eines wirklichen Dogma's, wofern er nicht bestimmt auf eine Wurzel im unmittelbaren religiösen Gefühle zurückgeht, — wofern ihm nicht eine bestimmte Aussage des frommen Gemein- und Grundgefühls der Kirche zum Grunde liegt, die in ihm eben ihren gedankenmäßigen Ausdruck anstrebt. Auch in dieser Beziehung muß mithin jedes gegebene Dogma erst die Probe bestehen und sich einer Prüfung unterwerfen, bevor es für legitimirt gelten kann. Es muß daraufhin untersucht werden, ob es eine wirklich religiöse Wurzel habe, oder vielleicht aus einem lediglich wissenschaftlichen Interesse entsprossen sey, — kurz in unserem Falle, ob in unserem kirchlich evangelischen frommen Gefühle etwas Bestimmtes vorkomme, was zu seiner verstandesmäßigen Befriedigung wirklich gerade diese begriffsmäßige Gedankenverknüpfung fordert, gerade so in Begriffen construirt zu werden verlangt, wie es in dem unter der Kritik befindlichen Dogma vorliegt. Eine derartige Prüfung ist deßhalb hochnöthig, weil eben hierüber, ob unser kirchlich-specifisches frommes Gefühl eine bestimmte Vorstellungsweise und Begriffsfassung wirklich fordert, die Täuschung so unendlich nahe liegt und so unsäglich oft vorkommt, selbst bei den streng wissenschaftlich Gebildeten, von denen man oft zu seiner Ueberraschung wahrnehmen muß, wie sie in naiver Arglosigkeit gar nicht einmal auch nur an die Möglichkeit einer solchen Täuschung denken. Das religiöse Gefühl wird nämlich bei uns Allen von vornherein ganz vorzugsweise eben mittelst der in dem Lebens-

kreise, in welchem wir aufwachsen, geltenden religiösen Vorstellungen, indem sie von außenher an uns herangebracht werden, in uns erweckt, und in seiner Entwickelung in uns wird es fortwährend durch jene Vorstellungen bestimmt, indem es fort und fort mit ihnen sich nährt (auch grundsätzlich genährt wird), an ihnen seinen Inhalt und Schutz findet und auf sie als seinen alleinigen wahrhaft entsprechenden Gedankenausdruck hingewiesen wird. So wird es uns natürlich von unserer frühesten Kindheit an habituell, den Inhalt unseres frommen Gefühls mit dem der kirchlichen (oder der sonstigen, die in unserer Sphäre umlaufen) Lehrvorstellungen und Dogmen ohne Weiteres zu identificiren, die Einerleiheit beider als etwas, was sich ganz von selbst versteht, anzusehen und sie als schlechthin unzertrennlich zu betrachten, beides im Ganzen und im Einzelnen. Weil sich für uns seit dem Beginn unseres religiösen Lebens gewisse fromme Gefühle immer an gewisse Vorstellungen und Begriffsverbindungen geknüpft haben, weil in uns durch diese immer jene aufgerufen worden sind, und jene sich für unseren Verstand immer in diesen ausgelegt und ausgesprochen haben, so betrachten wir es unbesehen als zweifellos, daß beide Theile mit innerer Nothwendigkeit schlechthin zusammengehören, und daß wir mit der bestimmten dogmatischen Vorstellung auch das an sie gewöhnte bestimmte fromme Gefühl fallen lassen müßten. Und doch beweist die Erfahrung selbst, daß wir uns hierin vielfach täuschen. Es ist ja eine Thatsache, daß innerlich ganz nahe verwandte religiöse Gefühlszustände in verschiedenen Zeiten, Völkern, Kirchen und Individuen an höchst disparaten religiösen Vorstellungen und Sätzen in der angegebenen Weise haften und mit ihnen sich identifiziren. Aber sehr schwer ist es allerdings, solche uns habituelle dogmatische Vorurtheile (die im allereigentlichsten Sinne so zu nennenden „dogmatischen Vorurtheile") zu erkennen und zu überwinden. Allein um desto nöthiger ist es eben nur, daß der Dogmatiker

sich das Vorhandenseyn derselben zum voraus eingestehe und furchtlos ihnen mit scharfen Sinnen nachspüre. Ist dem nun so, so hat also die Beurtheilung, von der wir hier reden, die religiösen Wurzeln der Dogmen aufzugraben, und wo sie keine findet, das Scheindogma schonungslos zu cassiren. Aber sie mag dabei ja ebenso vorsichtig wie umsichtig verfahren, und nicht etwa mit übereilender Hast an das Destructionswerk gehen. Denn jene Wurzeln liegen oft sehr in der Tiefe und verzweigen sich oft weitab seitwärts vom Stamm, — auch da, wo man sie gar nicht glaubt voraussetzen zu dürfen, sind sie häufig doch vorhanden, und diese unsere kritische Operation wird daher nicht nur dem dogmatischen dürren Holz verderblich werden, sondern nicht minder auch zur Wiederbelebung vieler Dogmen, die im herrschenden Bewußtseyn der Zeitgenossen schlafen gegangen sind, wesentlich mitwirken. So lange die religiösen Wurzeln eines Dogma's noch nicht bloßgelegt sind, so lange wird es jedenfalls noch nicht wirklich und noch nicht richtig verstanden. Das hier geforderte Verfahren liegt also im eigenen Interesse jedes wahren Dogma's selbst und muß auch aus diesem Gesichtspunkt in Ansehung aller Dogmen als Aufgabe gestellt werden. Ueberdieß ist aber auch die Möglichkeit einer verbessernden Umbildung des Dogma's, wo es derselben bedürfen möchte, augenscheinlich dadurch bedingt, daß zuvor sein unmittelbar religiöser Gehalt in seiner Urform rein und unversehrt herausgeschält sey aus der begriffsmäßigen Umkleidung, in welche er im Dogma selbst eingesponnen ist.

Dem Allem zufolge ist denn jedes Dogma in einer dreifachen Hinsicht der Kritik zu unterwerfen: nach seinem Verhältniß zur heiligen Schrift, — zu den an dasselbe als ein wissenschaftliches Erzeugniß zu machenden Anforderungen — und zu dem frommen Gefühle, für dessen verstandesmäßigen Ausdruck es sich gibt, — also aus dem biblischen, dem wissenschaftlichen und dem unmittelbaren

religiösen Stand- und Gesichtspunct, — oder, wie wir der Kürze wegen sagen wollen: in biblischer, in wissenschaftlicher und in religiöser Beziehung. Ich habe diese dreierlei Kritiken in der Reihenfolge zur Sprache gebracht, je nachdem sie von der unter uns im Durchschnitt geläufigen Vorstellung von der Dogmatik aus unserem Auge näher oder ferner zu liegen schienen; ich möchte aber diese Reihenfolge für die dogmatische Abhandlung selbst nicht vorschlagen. Bei dieser wird man sie wohl vielmehr am bequemsten in folgender Ordnung aufeinander folgen lassen: 1) die biblische Beurtheilung, 2) die religiöse und 3) die wissenschaftliche. Die zweite Untersuchung ist zumal in allen den Fällen von großem Interesse und eigentlich entscheidender Wichtigkeit, wo das exegetische Resultat nicht zu völliger Evidenz gebracht werden kann; und diese Fälle sind gar nicht so selten, selbst in wichtigen oder wenigstens gemeinhin für besonders wichtig genommenen Puncten. Die wissenschaftliche Kritik wird in der Regel durch die exegetische oder biblische schon bestimmt vorbereitet worden seyn. Denn die durch diese sich etwa herausstellenden Differenzen zwischen der kirchlichen Lehre und der biblischen, was den Gehalt der Dogmen angeht, haben in den meisten Fällen ihren Grund eben darin, daß bei der eigentlich begriffsmäßigen Fassung des Inhalts der Schriftlehre das Element des begrifflichen Denkens gegen diesen eine relative Sprödigkeit behauptete, daß man sich nämlich nicht im Besitz solcher Begriffe befand, die wahrhaft geeignet waren, den Inhalt der Schrift in sich aufzunehmen, ohne ihm eine ihn alterirende Gewalt anzuthun, — kurz darin, daß bei ihr falsche oder wenigstens unzulängliche wissenschaftliche Voraussetzungen zum Grunde gelegt wurden.

Bei dem Geschäft der Aufsuchung der schwachen (in allen drei Beziehungen) Stellen an den evangelischen Dogmen wird der bisher beschriebenen Kritik namentlich die Geschichte der Theologie in der evangelischen Kirche ersprieß-

liche Dienste leisten, so weit sie die innerhalb dieser Kirche selbst nach bereits erfolgter Feststellung der Dogmen hervorgetretenen Versuche zur Weiterbildung derselben berichtet, Versuche, die nicht selten in Häresien umgeschlagen und so für den Augenblick gescheitert sind. Vor Allem wird bei den vielen Dogmen, die noch gar nicht vom evangelischen Standpunct aus eine neue, eigenthümliche Gestaltung erhalten haben, die Kritik ihren Blick schärfen müssen. Diese Dogmen erwecken schon von vornherein den Verdacht, daß etwas faul seyn möge an ihnen; denn das ist ja überhaupt ganz außer der Ordnung, daß in dem Kreise der Dogmen einer Sonderkirche irgend eins nicht durch sie selbst eigenthümlich bestimmt sey, daß sie irgend eins mit einer andren Sonderkirche schlechthin gemein habe. Die Dogmen sind ihrem Begriff zufolge schlechthin nicht übertragbar von einer Kirche auf die andere (s. oben). Wo daher in der evangelischen Kirche eine solche unmittelbare Herübernahme von Dogmen aus der katholischen stattgefunden hat, da müssen solche Dogmen als evangelisch noch nicht fertig angesehen werden a), und es besteht schon a priori ein starkes Präjudiz wider ihre Correctheit im evangelischen Sinne. Namentlich ist eine strenge Untersuchung aus dem zweiten und dem dritten kritischen Gesichtspunct bei ihnen hochnöthig. Wie leicht kann ihnen doch ein religiöses Gefühl zum Grunde liegen, das gar kein Moment des evangelisch-christlichen frommen Gefühls ist, — und wie leicht können die wissenschaftlichen Mittel, mit deren Hülfe sie vor länger als einem Jahrtausende gebildet worden sind, jetzt völlig veraltet und unbrauchbar geworden seyn! Aber auch von dem ersten kritischen Gesichtspunct aus wird derjenige diese Classe von Dogmen nicht ohne Verdacht ansehen, der die Schriftauslegung der alten Kirche einigermaßen aus der Nähe kennt. Gewiß, daß dem evangelischen Dogmensysteme noch viel an seiner Vollendung fehlt; das

a) Vgl. Schleiermacher, kurze Darstell., §. 212. 217.

kann man mit völliger Sicherheit schon daraus abnehmen, daß die evangelische Kirche so große Massen von Dogmen pure und unbesehen mit in sich hinübergenommen hat aus der katholischen. Diese Dogmen sind es auch vor allen andren, an welche sich das Bewußtseyn derjenigen unserer Zeitgenossen stößt, die (durch wessen Schuld vornehmlich, das kann hier dahingestellt bleiben) außerhalb der kirchlichen Strömung stehen. Verlangen wir nach einer Verständigung mit ihnen, so müssen wir unverweilt an die ernste und ehrliche Untersuchung dieser Dogmen gehen. Nicht in den Dissonanzen der confessionellen Unterscheidungslehren liegt in unserer Zeit die eigentliche Schwierigkeit, sondern in den Knoten, die Nicäa und Chalcedon vorzeitig auf nicht mehr aufzuknüpfende Weise zusammengezogen haben. Diese mit keinem Finger anrühren und sich mit jenen bis zum Ueberdruß abmühen, heißt Mücken seihen und Kamele verschlucken, und macht die Theologie denen, die draußen stehen, verächtlich, und das von Rechts wegen.

Wofern nun in der bezeichneten dreifachen Kritik, wie zum voraus zu erwarten steht, das kirchliche Dogma nicht schlechthin probehaltig befunden würde, müßte sich an dieselbe letztlich noch die Hinweisung auf diejenigen Puncte anschließen, von welchen aus der betreffenden kirchlichen Lehre die benöthigte Verbesserung zu Theil zu werden hat. Die zu wünschende befriedigendere Lehrgestaltung selbst kann freilich von der Dogmatik nicht gegeben werden; denn auf wissenschaftlich haltbare Weise kann dieß nur durch Aufstellung eines in sich schlechthin geschlossenen organischen Systems geleistet werden, in welchem das Einzelne durchgängig in seiner absoluten Bedingtheit durch das Ganze auftritt, also nur auf speculativem Wege. Die Dogmatik befindet sich hier an ihrer Grenze und muß für das Weitere an die speculative Theologie verweisen. So weit eine solche bereits vorhanden wäre, würde sie allerdings noch auf diejenigen Resultate derselben hinzudeuten haben, in

welchen sie eine Verwirklichung des von ihr Desiderirten zu erkennen glauben möchte. Sie würde so von außenher die Fäden anknüpfen für die allmähliche Hinüberleitung der Ergebnisse der theologischen Speculation in das allgemeine Bewußtseyn der Kirche. Uebrigens wird hierbei in den meisten Fällen bereits die voraufgegangene biblische Kritik den Weg gezeigt haben. Denn von der relativen Disharmonie der kirchlichen Lehrbestimmungen mit der Schriftlehre — wo nämlich eine solche stattfindet — wird es sich in der Regel herausstellen, daß sie in der Uebersehung oder doch Vernachlässigung gewisser positiver Elemente des biblischen Gedankenkreises, deren Verständniß uns Schwierigkeiten zu machen pflegt, ihren Grund hat; und eben dadurch, daß man diesen übergangenen Elementen des biblischen Gedankens ihr volles Recht angedeihen läßt, wird man gewöhnlich unmittelbar zugleich auf den Weg zu einer gründlichen und auch in den anderweiten Beziehungen befriedigenden Berichtigung des kirchlichen Dogma's geleitet werden.

Der evangelische Dogmatiker hat sich demzufolge mit höchstem Ernst eine ehrliche, unbefangene (denn dieß Wort ist keine bloße Phrase), unbestochene, strenge Beurtheilung der Kirchenlehre zur heiligen Pflicht zu machen. Unsere Zeit läßt es daran in einem bedauerlichen und bedenklichen, daß ich nicht sage: verhängnißvollen, Maße fehlen. In denjenigen Kreisen, in welchen die Kirchenlehre der gebührenden Achtung genießt, ist heutzutage die Geneigtheit und die eifrige Sorge, sie zu prüfen, und zwar nicht bloß oberflächlich oder gar zum leeren Schein, eine zum Erstaunen geringe. Wir Aelteren, die wir uns gar wohl erinnern, wie noch vor dreißig Jahren die Dinge standen, trauen unsern Augen kaum beim Anblick des heutigen Geschlechts. Auf den antidogmatischen Rationalismus ist eine fast unerklärlich starke Reaction nach der entgegengesetzten Seite hin gefolgt. Die heutiges Tages drohende Gefahr ist nicht mehr die Voreingenommenheit wider die kirchlichen

Dogmen, sondern die für sie. Und doch, wenn irgendwo, so fordert auf diesem Felde die einfachste Gewissenhaftigkeit des ehrlichen Mannes ein genaues, unparteiisches Prüfen. Was muß denn auf die Länge die Folge der vornehmen Zuversichtlichkeit seyn, mit der man die Miene annimmt, als sey alles das längst widerlegt, was der doch nicht so ganz zu verachtende „gesunde Menschenverstand„ der viel geschmähten Zeit der Aufklärung (einer Zeit, welche künftige gläubigere Jahrhunderte gerechter beurtheilen werden) auf eine für Unzählige auch unter den aufrichtig an Christum Gläubigen einleuchtende Weise gegen manche der kirchlichen Hauptdogmen von den Dächern gepredigt hat? Nichts Anderes als die tiefste Discreditirung des Christenthums bei allen ernsten, besonnenen, ehrlichen und gewissenstreuen Menschen. So hilft man dem Glauben an Christum wahrlich nicht auf. Wer es mit ihm wohl meint, muß vor Allem der Furcht den Abschied geben, — denn nicht der Glaube fürchtet sich, sondern allein der Unglaube, — der Furcht für die Wahrheit und vor der Kritik. Besorge Keiner, daß eine Kritik, die unsere Dogmen träfe, auch Christum selbst und das Evangelium mittreffen möchte und unsere christliche, unsere evangelische Gläubigkeit und Frömmigkeit! Wir wissen ja — und diese Abhandlung kann selbst dazu beitragen, es in ein desto helleres Licht zu setzen, — welch' ein weiter Weg es noch ist von dem Evangelium, von dem Glauben an Christum, von der christlichen Frömmigkeit selbst bis zum Dogma der Kirche! Unsere Dogmen sind auch nach der ausdrücklichen Lehre unserer Kirche nicht Gottes Wort, sondern menschliches Werk, Gelehrtenarbeit; sie sind nicht etwa der heil. Schrift ebenbürtig, sondern die Wissenschaft ist ihnen vollkommen ebenbürtig, und die spätere Wissenschaft ist eine natürliche Respectsperson für die frühere.

Ich weiß wohl, daß die jetzt gangbarste Weise, die Dogmen abzuhandeln, eine andere ist, als die hier vorgeschlagene, und meine Absicht geht auch nicht dahin, der

herrschenden Methode im Allgemeinen in den Weg zu treten. Nur der Art von Dogmatik, das verhehle ich nicht, möchte ich den Krieg erklären, die, unbekümmert um das kirchliche Dogma, nichts als die eigenen Theologumena ihres Urhebers, etwa noch mit ausgewähltem Stoff aus der biblischen Theologie verwebt, vorträgt. Daß man aufhörte, ein solches Lehrgebäude „Dogmatik„ zu nennen, das, dünkt mich, wäre nachgerade an der Zeit; es würde sich dafür ja wohl ein anderer schicklicherer Name finden lassen. Auch gegen die von D. Philippi a) angekündigte Methode kann ich mich starker vorläufiger Bedenken nicht erwehren, der bei den einzelnen Dogmen zuerst „die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjects", hiernächst die Kirchenlehre und endlich die heilige Schrift will das Wort führen lassen. Nicht daß ich die Stellung anfechten wollte, die hier der heiligen Schrift gegeben wird; aber daß in einer „kirchlichen Glaubenslehre„ nicht die Kirche den Text gibt, den die erleuchtete individuelle Vernunft des mit ihm sich im Einklang wissenden Theologen dann immerhin commentiren mag, sondern umgekehrt die Kirche die bestätigenden Belege beibringt zu den von dem theologischen Individuum selbständig erzeugten Lehrsätzen: das scheint mir nicht naturgemäß und am wenigsten dogmatisch. Indeß will ich gern die Ausführung abwarten und mich durch sie eines Besseren belehren lassen. Dagegen bestreite ich denjenigen ihr Recht keineswegs, die, von der Darstellung der Schriftlehre anhebend, von ihr aus durch die Dogmengeschichte hindurch die Entwickelung des jedesmaligen Lehrpuncts bis zur Kirchenlehre fortführen, worauf sie dann noch eine Kritik, sey es nur der letzteren oder des Ganzen überhaupt, folgen lassen. Ich zwar würde mich nicht leicht entschließen, die Dogmengeschichte so stark mit hineinzuziehen in die Dogmatik, dann aber auch nicht mit der der Schrift-

a) A. a. O., I., S. 226 f. Vgl. S. 86 ff.

lehre angewiesenen Stellung mich befreunden können. Es hängt dabei freilich viel mit davon ab, wie man das Verhältniß zwischen der Schriftlehre und der Kirchenlehre ansieht. Ja, wer der Meinung ist, das Dogma sey die directe und innerlich nothwendige Consequenz der Schriftlehre, es sey die reine reife Frucht aus dem in jener liegenden Keime, dem mag eine solche Ordnung sehr angemessen erscheinen; wer aber, wie dieß mein Fall ist, diese Meinung nicht theilen kann, der wird auch jene Ordnung für sich nicht indicirt finden. Und selbst hiervon abgesehen, kommt es mir doch jedenfalls als das Natürlichste und zunächst Liegende vor, daß jede Wissenschaft, die es mit einem gegebenen Object zu thun hat, von diesem ihrem Object ausgehe, also die Wissenschaft von den Dogmen eben von diesen Dogmen a).

Mögen denn die vorstehenden Bemerkungen genügen, um die Idee einer evangelischen Dogmatik, wie sie mir vorschwebt, für den Leser zur Anschauung zu bringen. Eine nach den angedeuteten Umrissen gearbeitete Dogmatik wäre in der That eine Disciplin des historischen Haupttheils der Theologie und näher der Unterabtheilung desselben, welche ich „die positive Theologie" nenne; aber sie wäre deßhalb gewiß nicht, wie man zu besorgen scheint, eine trockene, urtheilslose bloße Relation oder eine dürre Formelnausstellung, und sie würde auch ganz und gar nicht mit der Speculation außer Berührung stehen, ohne doch eine speculative Disciplin zu seyn oder seyn zu wollen, wenn auch nur als Surrogat eigentlicher Speculation. Jeder Vermischung derselben mit der speculativen Theologie wäre gewehrt, ungeachtet ihres lebhaften Verkehrs mit dieser. Ich räume aber gern ein, daß, wer keine selbständige Disciplin der speculativen Theologie in seinem Gesammtorganismus der theologischen Wissenschaften hat, oder zwar wohl den Ort für sie in demselben, aber einen leeren Ort, den Haushalt seiner Dogmatik allerdings anders wird einrichten müssen.

a) So urtheilt auch Thomasius, Christi Person und Werk, I, S. 4 ff.

3.

Johann Denk und die Ausbreitung seiner Lehre.

Zweiter Beitrag zur Sectengeschichte der Reformationszeit

vom

Archidiakonus Heberle in Tübingen.

(Vergl. Theol. Stud. u. Krit., Jahrg. 1851. Heft 1. 2.)

1. Denk in Straßburg und Worms.

In Straßburg stand den radicalen Tendenzen der Reformationszeit, welche wir mit dem gemeinsamen Namen des Anabaptismus bezeichnen, gewissermaßen eine Freistatt offen a). Der Rath gestattete bereitwillig allen Fremden, die des Glaubens halber eine Zuflucht suchten, den Aufenthalt so lange, als sie nicht der öffentlichen Ruhe und Sittlichkeit gefährlich wurden, und mit dieser milden Praxis waren auch die evangelischen Prediger im Allgemeinen einverstanden, wie sie denn ebensowohl ihrer freieren Denkweise als ihrem Mangel an einer entschiedenen theologischen Haltung entsprechend war. Es kann uns daher nicht befremden, daß die noch dazu so günstig gelegene Reichsstadt frühzeitig der Sammel- und Tummelplatz der verschiedensten Sectirer geworden ist.

Schon im Sommer des Jahres 1524 fand sich unter Anderen einer der zwickauer Propheten, Nicol. Storch, ein und verkündigte seine Lehre nicht ohne Erfolg. Kaum

---

a) Zu diesem ganzen Abschnitt ist zu vergleichen: Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß und besonders in Straßburg. I. 1830. II. III. 1832.

war er ausgewiesen, so kam Carlstadt und verbreitete im Stillen die auffallendsten Ansichten nicht bloß über das Abendmahl, sondern auch über die Person Christi, dessen Gottheit er leugnete, über die Kindertaufe, die er verwarf, und über den Bildersturm, zu welchem er dem Volke, auch wenn die Obrigkeit nicht einwillige, die Befugniß zusprach a). Die Wirkungen seines, wenn schon sehr kurzen Besuches blieben nicht aus: hie und da gab sich das Verlangen nach Abschaffung der Kindertaufe kund und manche Leute wollten nicht mehr Pathenstelle übernehmen, wogegen Butzer und Capito zwar im Interesse der christlichen Freiheit die Verschiebung der Taufe für zulässig erklärten, jedoch die Kindertaufe aus Gründen der Zweckmäßigkeit empfahlen b).

Im folgenden Jahre suchte D. Balthasar Hubmaier nach seiner Flucht aus Waldshut in Straßburg ein Asyl, ließ daselbst auch Einiges drucken, mußte jedoch alsbald weiter ziehen. Besonders mehrten sich nun aber die Sectirer vom Jahre 1526 an. Im Frühjahr erschien ein fanatischer Wiedertäufer aus dem Städtchen Benfelden c), griff

a) M. s. ep. Capitonis ad Pomeranum, 8. Octbr. 1525. MS. bei Röhrich I, 298., womit zu vergl. Luther's Brief an die Christen zu Straßburg. 1524. (Luther's Werke, wittenb. Ausgabe, II, 57b.: „daß bei euch D. Carlstad ein rhumor anricht mit seiner Schwermerey vom Sacrament, von Bilden und Taufe." Ebendaselbst will Luther die Christen immer auf Christum gewiesen wissen, „nicht, wie Carlstad, allein auf die Werke Christi, wie Christus ein Exempel sey." Als ein entschiedener Gegner der Kindertaufe wird Carlstadt von Capito auch in einem Briefe an Zwingli vom 6. Februar 1525 (Schuler, Epp. I, 469 unrichtig 1526) bezeichnet. Erbkam (S. 282) hat diese Stellen übersehen.

b) Capito an Zwingli a. a. O. Seine dogmatische Ansicht von der Taufe stimmt freilich damit wenig überein. In Hoseam prophetam V. T. Capitonis commentarius. Mense Aprili MDXXVIII. f. 155 sq. 271—277.

c) Röhrich, I, 330. In dem Briefe Capito's an Zwingli I, 515. steht wiederholt Brunfeld.

zur großen Freude der altgläubigen Partei die evangelischen Prediger mit Heftigkeit an und machte sich anheischig, sie zum Widerruf zu bringen. In den wiederholten Gesprächen, die sie mit ihm vor versammeltem Rathe hielten, erklärte er sich nicht allein gegen die Kindertaufe, den Waffendienst und die weltliche Obrigkeit, sondern stellte auch den denk'schen Lehrsatz von der endlichen Beseligung des Teufels und der Gottlosen auf und prophezeite das Ende dieser Welt auf die Mittagsstunde des Himmelfahrtsfestes des Jahres 1533. Ungleich besonnener, aber nur um so gefährlicher war ein Kürschner aus Waldshut, Jakob Groß, das Haupt einer bedeutenden Zahl fremder Handwerker, welche im gedachten Jahre zu Straßburg eine Unterkunft gefunden hatten; seine Opposition soll nur gegen den Gebrauch der Waffen, den Eidschwur und die Kindertaufe gerichtet gewesen seyn; auch taufte er etliche Personen aufs Neue, wie er selbst in Waldshut die Wiedertaufe empfangen hatte. Er wurde verhaftet und aus der Stadt gewiesen. Endlich begegnet uns noch ein bekannter Genosse der Zwickauer, Martin Cellarius, später Borrhaus genannt, aus Stuttgart gebürtig. Er war zwar in der Genesung von seiner früheren Schwärmerei begriffen, hegte aber doch immer noch chiliastische Erwartungen und hielt wenigstens im Princip den Gegensatz gegen die Kindertaufe fest [a]). Gleichwohl gewann er während eines längeren Aufenthaltes

---

a) Im August 1525 war er in Wittenberg gewesen, immer noch voll Hoffnung auf die baldige Aufrichtung des neuen Jerusalems. Corp. Ref. I, 755, vergl. Erbkam 509. Den 14. Nov. 1526 meldet Capito Zwingli'n (Epp. I, 563.) über ihn: habet tamen sua dogmata: illustrandam totam gentem Israelitarum ac terram Chananaeorum hic possessuros, in terrena etiam potestate insignes, si rite hominem assequor; praestare baptismum parvulorum eliminatum, sed usurpandum modo dictante charitate, quae externa omnia dispensat. Et id genus quaedam. Interea tamen ad caritatem appositissimus est etc.

Capito's Freundschaft und vorübergehend auch Butzer's Vertrauen a).

Hierher wandte sich nun auch Hans Denk nach seiner fluchtähnlichen Entfernung aus Augsburg. Das Erste, was wir von Straßburg aus über ihn hören, ist die Nachricht von Unordnungen, welche er daselbst anrichte. Capito, der dieß am 10. Dec. 1526 an Zwingli schreibt (Epp. I, 571.), nennt Denk einen verschlagenen Menschen, der bald so, bald anders rede und mit großer Keckheit über alle Prediger schmähe. Solche Leute, meint Capito, seyen gewiß nicht aus Gott, da sie den Kern des Christenthumes antasten und nicht einmal das Vertrauen auf das Leiden Christi übrig lassen. Dessenungeachtet brachte Denk's Auftreten eine gewaltige Bewegung in der Gemeinde hervor, und der außerordentliche Eindruck, den die Strenge seines Wandels, die Gewandtheit seines Geistes, die Würde seiner Erscheinung nach Capito's eigenem Zeugniß (Zwingli 26. Dec. 1526. I, 579.) auf das Volk gemacht hat, ist jedenfalls ein neuer Beweis, daß Denk keine gewöhnliche Persönlichkeit war. Die Prediger hielten es für das Gerathenste, ein Religionsgespräch mit ihm zu veranstalten. Dasselbe fand auch wirklich am 22. December 1526 statt, wurde übrigens fast allein zwischen Denk und Butzer geführt, zum Theil deßhalb, weil Capito nicht ganz damit einverstanden war, daß ohne Vorwissen des Rathes das Publicum zugelassen wurde. Ein Büchlein Denk's, ohne Zweifel sein Büchlein vom Gesetz, wurde bei der Disputation zu Grunde gelegt; er erklärte es mit großer Geschicklichkeit. Was von seiner Seite besonders hervortrat, das war die geflissentliche Zurücksetzung des Schriftbeweises, auf welchen sein Widerpart das meiste Gewicht legte, und

a) Cap. Zw. II, 83. Buc. Zw. II, 96. coll. 161. — Im J. 1527 gab Capito eine Schrift von Cellarius de operibus Dei mit einer sehr empfehlenden Vorrede heraus.

wir wundern uns deßhalb nicht, daß die ganze Verhandlung auf Capito einen sehr ungünstigen Eindruck machte (Brief an Zwingli vom 26. Dec. 1526). Zwar gab Denk zur Genugthuung seiner Gegner die Erklärung ab, deren Ungrund ihnen freilich nicht verborgen war, daß er in den wesentlichen Puncten mit ihnen nicht in Widerspruch stehe; er erhielt aber gleichwohl alsbald die Weisung, die Stadt zu verlassen. An Weihnachten zog er von dannen, und die Prediger hofften, daß die Aufregung, die er zurückließ, bei gehöriger Sorgfalt und Vorsicht sich leicht wieder legen werde.

Von diesem im December 1526 angestellten Gespräche geschieht bei den Geschichtschreibern des Anabaptismus in der Regel keine Erwähnung; dagegen gedenken sie eines Colloquiums mit Denk und anderen Wiedertäufern, das im Frühjahr 1527 gehalten worden seyn und das öffentliche Mandat gegen die Wiedertäufer vom 27. Juni zur nächsten Folge gehabt haben soll. So noch Röhrich, Trechsel, Erbkam. Wäre diese stehend gewordene Angabe richtig, so erhielten wir, da gegen die unserige kein Zweifel zulässig ist, eine zweimalige Disputation. Aber vergebens sehen wir uns nach einer urkundlichen Begründung derselben um und halten uns deßhalb für berechtigt, sie bis auf Weiteres für einen Irrthum zu erklären und zu behaupten, daß zwischen Denk und den Straßburgern nur ein Colloquium, und zwar am 22. December 1526, stattgefunden hat a). Eben damit aber gewinnen wir einige weitere Beiträge zur Geschichte desselben, da wir nun Alles, was über ein straßburger Gespräch mit Denk berichtet wird, auf dieses eine beziehen dürfen. So erzählen die Straßburger in der später anzuführenden Schrift gegen Kautz: „Hans Denk,

a) Der Irrthum rührt, wie es scheint, von Krohn her, welcher (Melch. Hofmann, S. 22) das richtige Datum in der betreffenden Notiz von Heuß in obiger Weise abändern zu müssen geglaubt hat.

wie viele Andere mehr deren, die man Wiedertäufer nennet, haben uns frei gesagt, sie wollten ihren Geist nicht an die Schrift binden, und Denk, als ihm hier Paulus wider sein Gedicht, damit er die Sünde in seinem Büchlein vom Gesetz Gottes nur zu einem leeren Wahn machen will, im öffentlichen Gespräch vorgeworfen ward, sagte er, er wollte Paulum hintansetzen." An dieselbe Schrift Denk's werden wir durch die Mittheilung erinnert, welche Röhrich aus Butzer's Comment. in Zephaniam, 1528. Bl. 76., entnimmt. Hiernach bezog sich die Unterredung vorzüglich auf die Lehrsätze der Wiedertäufer von der Unzulässigkeit der Kindertaufe und von der Sündlosigkeit der anabaptistischen Gemeine der Heiligen. Einer dieser Sectirer (sollte es nicht Denk selbst gewesen seyn?) behauptete unter anderen, Keiner, der den heil. Geist empfangen habe — und sie glaubten Alle ihn zu besitzen, — könne sündigen; zwar fühlen auch die Heiligen Regungen zur Sünde, aber der Geist unterdrücke dieselben. Butzer führte ihm dagegen die Bitte des Vaterunser an: „vergib uns unsere Schulden"; aber der Widertäufer kam dadurch nicht in Verlegenheit, sondern entgegnete, daß ja dieß Gebet den Aposteln gegeben worden, noch ehe sie den heiligen Geist empfangen hatten; nach dem Pfingstfeste hätten sie nicht mehr also gebetet; übrigens sey er selbst sich keiner Sünde bewußt. Jenem Gespräche gehört endlich vielleicht auch die Aeußerung Denk's an, welche der folgenden weiteren Angabe der Straßburger zu Grunde liegt: „Denk, des Münzer's Jünger und ein Beschirmer der Wiedertäufer, hat bei uns nicht unbilligen wollen, daß einer zu St. Gallen seinem Bruder den Kopf abgehauen hat und gesagt, der Vater habe es ihm geheißen, und daß ein Anderer bei uns den jüngsten Tag auf den Auffahrtstag über sechs Jahre verkündet hat." Es wird uns freilich schwer, zu glauben, daß ein Mann wie Denk mit so crassen Verirrungen soll einverstanden gewesen seyn; indessen waren es ja im Grunde doch nur die

praktischen Consequenzen seiner eigenen Offenbarungstheorie, welche ihm in diesen Erscheinungen entgegentraten (vergl. Schenkel, II, 429). Vielleicht dürfen wir annehmen, was der Wortlaut der angeführten Aussage wohl zuläßt, Denk habe sich nur kein Urtheil über die ihm vorgelegten Fälle erlaubt und dabei nach dem von ihm selbst (Büchlein vom Gesetz, D. 2.) aufgestellten Grundsatze gehandelt, daß ein wahrer Schüler Christi, wo er etwas nicht durch innere Auslegung des Geistes vernimmt, sich des Urtheils zu enthalten und von Gott der Offenbarung zu gewarten habe. Aber sollte denn nicht die „lebendige Stimme" Gottes im Gewissen vernehmlich genug gegen die St. Galler Bluthat (8. Febr. 1526) gesprochen haben? Und so bleibt uns nur die mißliche Wahl, dem öffentlichen Zeugnisse der Straßburger den Glauben zu verweigern, oder bei Denk eine, wenn auch nur vorübergehende, Verdunkelung des sittlichen Bewußtseyns anzunehmen, die sich ohne Schwärmerei nicht begreifen ließe a).

Wohin sich Denk nach seiner Ausweisung aus Straßburg zunächst wandte, läßt sich nicht sicher bestimmen; vielleicht nach Basel. Wenigstens klagt Oekolampadius drei Wochen später über Beunruhigung durch Wiedertäufer welche, aus Straßburg vertrieben, dahin gekommen seyen (Oecol. Zw. 15. Januar 1527, Zw. Epp. II, 12.), und aus einer Andeutung Denk's (in seinem Briefe an Oekolampadius) ergibt sich, daß er zwischen seinem früheren und seinem letzten Aufenthalte in Basel zum mindesten einmal daselbst war. Bald aber finden wir ihn in Bergzabern, wo ihn der Pfarrer Sigelspach, ein Zögling Oekolampad's, um so bereitwilliger aufnahm, da er sich ihm

a) Auch U. Rhegius erwähnt die St. Galler Geschichte mit einem bedeutsamen Seitenblick auf Denk. Wider den newer Tauffordern, F. 152.

als einen ehemaligen Freund seines Lehrers zu erkennen gab a).

Drei Tage disputirte Denk mit dortigen Juden über das Gesetz, aber seine Bekehrungsversuche blieben, so gern Sigelspach ihm zuhörte, ohne allen Erfolg. Auch Hetzer soll sein Augenmerk schon früher auf die Juden gerichtet und deßwegen eine alte Schrift zur Bekehrung Israel's aus dem Arabischen, wie es heißt, übersetzt und herausgegeben haben (Trechsel, I, 18.).

Man fragt billig nach den Motiven, welche hierbei zu Grunde lagen. Es könnte genügend scheinen, an die Vorliebe dieser Männer für das alte Testament, und bei Denk außerdem noch an seine Lehre vom Gesetz zu erinnern, durch welche er glauben mochte, den Uebergang vom Judenthum zum Christenthum wesentlich erleichtert zu haben. Wenn wir uns aber vergegenwärtigen, daß Denk der Erzählung der Straßburger zufolge die Prophezeiung desselben Schwärmers nicht hat „unbilligen" wollen, so bietet sich uns noch ein weiteres Moment zur Erklärung dar. Es scheint nämlich, daß in den apokalyptischen Erwartungen des Anabaptismus das Volk Israel eine nicht unwesentliche Rolle spielte. So hoffte Cellarius eine allgemeine Erleuchtung desselben und eine Aufrichtung seines irdischen Reiches, und Melchior Hofmann, der Genosse von Münzer's eifrigem Anhänger Melchior Rink, läßt sich in seiner Schrift: das zwölfte Capitel des Propheten Danielis, ausgelegt rc. 1526 — also vernehmen: „Von nun an ist bis zum jüngsten Tag auf Erden nicht mehr Zeit denn sieben

a) Ein Brief Sigelspach's an Oekolampadius (v. 1. April 1527) ist hier unsere Quelle. Für Oekolampad's frühere Stellung den Wiedertäufern gegenüber ist der Eingang bezeichnend: paternum consilium agnoscendi anabaptistas dedisti, quo convenientissime sum usus in altero iam, qui ad nos post Epiphaniae venerat, Ioanne Denckio, scilicet homine literato etc.

Jahr; und wann die Hauptlehrer und Jünger (= die zwei Zeugen der Offenbarung Johannis) darniederliegen, so ist das halbe Theil dieser sieben Jahre aus, und es sind nur noch viertehalb Jahre vorhanden." Sodann: „Das Geschlecht, von dem gesagt wird, es soll nicht vergehen, ist das Geschlecht der Juden. Diese sollen bis zur Zukunft Christi bleiben. Ihrer viele sollen freilich den Glauben annehmen, doch sollen auch harte und verstockte Herzen bleiben" u. s. w. a). Hätte nun Denk wirklich an die Nähe des jüngsten Tages geglaubt und zuvor noch die allgemeine oder partielle Bekehrung Israel's erwartet, so könnten wir nichts natürlicher finden, als daß er sich getrieben fühlte, auch persönlich dazu mitzuwirken.

Auch in Bergzabern legte Denk die den Wiedertäufern eigene Feindseligkeit gegen die evangelischen Prediger an den Tag und sagte namentlich den straßburgischen viel Schlimmes nach. Als Sigelspach, dem diese Schmähungen gegen Abwesende, zumal in der Gegenwart von Schwächeren, zuwider waren, ihm deßhalb einen Vorhalt machte, rief er erzürnt, man dürfe die falschen Propheten niemals schonen, und warf Sigelspach vor, er stehe auf ihrer Seite und fürchte sich vor der Wahrheit wie sie. Jeder Widerspruch gegen seine Ansichten machte ihn ungeduldig und rief die hartnäckigste Vertheidigung von seiner Seite hervor; hörte man ihm dagegen beifällig zu und erklärte sich mit ihm einverstanden, so ließ er sich auch höflicher finden, bedauerte endlich sogar, zu heftig geworden zu seyn; aber, fügte er bei, es sey ihm nicht möglich, sich ruhiger zu besprechen. Die vielen widerwärtigen Erfahrungen der letzten Jahre mochten leicht in Denk's Gemüth eine gewisse Bit-

a) Vergl. Krohn, S. 99 f. — Hofmann's Prophezeiung des jüngsten Tages trifft, wie man sieht, mit der des Benfelders genau zusammen. Gleichfalls ins Jahr 1533 (und zwar auf den 3. Oct. um 8 Uhr) setzte Michael Stiefel das Ende der Welt.

terkeit erzeugt und das ihm wohl schon zuvor eigene starke Selbstgefühl zur Empfindlichkeit und Rechthaberei gesteigert haben a). Wenn ihn dagegen ein Zeitgenosse als einen demüthigen Mann schildert b), so mag seine äußere Haltung für gewöhnlich diesen Eindruck gemacht haben, aber der Bericht des ehrlichen Sigelspach rechtfertigt das Prädicat keineswegs, bestätigt vielmehr das Urtheil Vadian's, der ihn und C. Grebel, Hetzer und Hubmaier als ingenia delicatissime morosa et morosissime delicata charakterisirt c).

Denk's Aufenthalt in Bergzabern dauerte nur einige Tage. Der Abschied war, Dank der Gutmüthigkeit Sigelspach's, ein freundschaftlicher; doch hatte er, als er dem Reisenden das Geleite gab, von ihm noch fromme Ermahnungen zu einem untadelhafteren evangelischen Leben zu hören. Während Sigelspach dieselben dankbar hinnahm, befand er sich dagegen nach Denk's Abgang in großer Verlegenheit hinsichtlich der Schriftstellen, welche derselbe im Gespräch für seine Ansicht von der endlichen Erlösung der Gottlosen angeführt hatte. Jedenfalls, meinte er, wäre es bei den sittlich gefährlichen Consequenzen, welche sich aus dieser Ansicht ziehen ließen, besser, auch wenn sie wahr seyn sollte, sie nicht öffentlich zu machen. Seinem Wunsche, durch Oekolampadius seine von Anderen getheilten Bedenken gehoben zu sehen, verdanken wir eine nähere Bekanntschaft mit der uns schon früher von Vadian als scharf-

a) Sigelspach sagte ihm geradezu: se aut in carne fovere hypocritam, aut morositate quadam laborare, ex linguarum olim perdiscendarum studio fortassis contracta.

b) In Simmler's Sammlung I, 139: „ein glerter, redricher, demütiger Mann".

c) Hiernach ist auch zu beurtheilen, was Meshovius (histor. anabapt.) nach Hast, S. 223., von Denk sagt: „Die Natur hatte ihn mit vielen Tugenden ausgestattet, unter denen sein bescheidener, sanfter Sinn und sein Bestreben, nirgends die Ruhe und die Sicherheit zu stören, obenan stehen."

sinnig angekündigten exegetischen Beweisführung, welche Denk zur Vertheidigung seines Lieblingsgedankens zu Hülfe nahm.

Ursprünglich war der in Frage stehende Lehrsatz bei Denk nicht Resultat der Bibelforschung, konnte es auch ohne Widerspruch mit seinen Behauptungen über Offenbarung und Schriftautorität nicht seyn. Denk ging vielmehr einfach von der Idee Gottes aus a). Die göttliche Liebe schien ihm mit Nothwendigkeit nicht bloß einen allgemeinen Rathschluß der Seligkeit, sondern auch eine allgemeine Realisirung desselben zu fordern, und ließ ihn in der Strafe nur das Mittel sehen, dessen sich Gott bedient, um früher oder später alle Verkehrten dahin zu bringen, daß er sich auch gegen sie so erzeigen kann, wie er ist, nämlich gut, und ihnen das Beste und Edelste geben, das er hat, nämlich sich selbst (vgl. Büchl. v. Gesetz). An dem endlichen Erfolg dieses Mittels aber konnte Denk um so weniger zweifeln, je näher ihm bei seiner Lehre von der Freiheit und vom Bösen die Erwartung lag, daß die Gottlosen unter dem Einfluß der Strafe b) die Thorheit

a) In der Hauptsache sind die Grundlagen der Lehre bei Denk ganz dieselben wie bei Origenes. Vgl. Hagenbach D. G. I, 249. 253.

b) Wie Denk sich diese dachte, wissen wir nicht; ohne Zweifel in mehr geistiger Weise. Wenn aber Hagen II, 285. behauptet, Denk habe „unter der Hölle weiter nichts verstanden, als die Marter des Gewissens, die nicht außerhalb, sondern innen im Menschen seyn werde und alsdann angehe, wenn der Mensch seiner Sünde sich bewußt werde", so ist dieß schon darum unwahrscheinlich, weil dann kein Erklärungsgrund für die von Denk erwartete allgemeine Besinnung und Bekehrung der Gottlosen übrig bliebe; es läßt sich aber auch nachweisen, daß dabei eine Verwechselung zu Grunde liegt. Allerdings heißt es in Seb. Frank's Ketzerchronik S. 392. unter Hinweisung auf Denk's Büchlein von der Ordnung Gottes und Creaturen: „Die Hölle, darein die Gottlosen gesetzt werden, hält er für die Marter des Gewissens, die nicht außerhalb, sondern inner dem Menschen seyn werde und alsdann angehe, wenn dem Menschen seine Sünde und Unglauben angezeigt werde; auch dagegen Gottes

ihrer Feindschaft wider Gott einsehen und ihrer endlich müde werden werden. Uebrigens zeigt sich Denk auch hier als ein Schüler der deutschen Theologie, denn wenn diese sagt: „In der Hölle will Jedermann eigenen Willen haben, darum ist da alles Unglück und Unseligkeit; also ist es auch in der Zeit; wäre aber Jemand in der Hölle, der ohne eigenen Willen würde und ohne Eigenschaft, der käme aus der Hölle in das Himmelreich" (Cap. 51.); oder an einem andern Ort: „Möchte der Teufel zu dem wahren Gehorsam kommen, er würde ein Engel, und alle seine Sünde und Bosheit wäre gebessert und gebüßt und wäre zumal vergeben", (Cap. 14.) — wie klein ist da noch beim Festhalten an der absoluten Selbstbestimmung des Willens der Schritt zu der Thesis von einer endlichen allgemeinen Erlösung!

Glaubte Denk so a priori die Unmöglichkeit zu erkennen, daß irgend eine Creatur ewig verdammt bleiben sollte, so fand er nun diese Ueberzeugung auch durch die Aussagen der heiligen Schrift mannichfach bestätigt. Er beruft sich auf den johanneischen Satz: Gott ist die Liebe (id est, non ira est, sed omnium miserebitur), auf das Wort Christi, es werde Eine Heerde und Ein Hirt seyn (Simmler a. a. O. S. 139.), auf die paulinische Parallele zwischen Adam und Christus, Röm. 5, 18.; auf 11, 32: „Gott hat Alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich Aller erbarme", auf 1 Kor. 15, 22—25., indem er

---

Gerechtigkeit und das nagend Gewissen ihm seine billige Verdammniß predigt. Nicht daß er da bleiben wöll oder müß, und keine Gnad in der Höll seyn werde, denn auch die Höll' vor dem Herrn bloß ist und das Verdammniß keine Decke hat, Job 16." [26, 6.] Allein Denk redet in dem betreffenden Abschnitt offenbar nicht von einem jenseitigen Zustand, sondern von der in dieser Zeit eintretenden Reue und Selbstverdammung, welche er nach dem Vorgang der deutschen Theologie als eine vorübergehende Versetzung in die Hölle darstellt. Ordnung Gottes u. s. w. C. 3. (bei Arnold I, 1303 b).

zu dieser Stelle bemerkt: „offenbar müsse die Lästerung der Verdammten endlich aufhören, damit nach Vertilgung aller Gewalten der Finsterniß Gott allein glorreich herrsche und alle Creaturen ihm als dem alleinigen Herrn die Ehre geben.“ Er nimmt die petrinischen Andeutungen über die Predigt des Evangeliums an die abgeschiedenen Geister zu Hülfe a) und schließt in die Ephes. 1, 10., Kol. 1, 20. Christo zugeschriebene allgemeine Versöhnung auch (wie Origenes) die bösen Geister mit ein, indem er sich nach Sigelspach die Erklärung erlaubte: (?) τὰ ἐπὶ τῆς γῆς = quae in terra, id est, quae in inferno sunt. Wenn es bei Jesajas 28, 21. heißt: Der Herr wird sich aufmachen — und zürnen, daß er sein Werk thue („auf andere Weise“ Luther), so versteht Denk unter diesem Werk eben das Werk der Erbarmung (irascitur, ut faciat opus suum et misereatur). b) Auch wenn Gott zürnt, so geschieht es nur, um sich zu erbarmen; denn er begehrt nicht den Tod des Sünders, sondern will, daß Allen geholfen werde. 1 Timoth. 2, 4. Auch andere alttestamentliche Stellen führt er für sich an, z. B. Jerem. 3, 5., Ps. 77, 8—10. (11.), Hosea 13, 14. (letztere nach Simmler a. a. O. S. 139, wo sie übrigens mit 1 Kor. 15, 55. confundirt ist. In der wormser Uebersetzung lautet sie: O Tod, wo ist dein Plag? O Höll, wo ist dein Stachel?). Ferner weist er auf das

a) Ungenau ist es wieder, wenn Hagen a. a. O. fortfährt: „Demnach konnte er auch die Höllenfahrt Christi nicht annehmen, welche er ebenfalls leugnete“. Bei Frank heißt es nur: „Christus ist allein im Geist hinab in die Höll gefahren, und den unglaubigen Geistern geprediget. Daß Denk dabei die fortgehende Wirkung des innern Worts (Christi) in den abgeschiedenen Seelen der Gottlosen im Sinne gehabt habe, läßt sich nur vermuthen, nicht beweisen.

b) Bei Sigelspach. In der Uebersetzung der Propheten von Hetzer und Denk lautet die ganze Stelle: „Der Herr wird sich aufmachen und erzürnet werden — auf daß er sein Werk (welches eigentlich nicht sein Werk ist) thue.“ Es leuchtet ein, daß Denk auch diese Auffassung der Stelle für sich benutzen konnte.

göttliche Gebot der Feindesliebe hin und gibt zu bedenken: wenn Gott nicht auch seine Feinde liebte, so stünde sein Wort in Widerspruch mit seinem Wesen. Endlich bezieht er sich auf die biblische Bezeichnung Gottes als eines verzehrenden Feuers; diese verzehrende Thätigkeit treffe eben Alles, was Gott zuwider sey, 1 Kor. 15. (vielleicht 3, 15.).

Auch auf die ihm gemachten Einwendungen blieb Denk die Antwort nicht schuldig. Hielt man ihm das Wort Matth. 25. entgegen: Gehet hin in das ewige Feuer, so erwiederte er, das dürfe nicht anders verstanden werden, als wie es von den Ceremonien und der Beschneidung heiße, daß sie ewig seyen, die doch im neuen Testamente ein Ende genommen haben a). Oder, meinte er, die Schrift rede oft mit den Gottlosen verkehrt; so, wenn Gott spreche: „es reut mich, daß ich die Menschen gemacht habe", was doch nicht wirklich der Fall sey. Wie ein Vater seinem ungerathenen Sohne dieses und jenes Schlimme anwünsche, nicht im Ernst, sondern um ihn zu schrecken und vom Bösen abzuwenden, so drohe Gott den Gottlosen das ewige Feuer, nicht als wollte er, es solle ewig seyn, sondern damit sie ihre Gottlosigkeit erkennen, welche von der Art ist, daß, wenn sie ewig auf Erden lebten, sie ewig sündigten und sich nie zu Gott bekehrten. Also wie Origenes die Furcht vor den ewigen Strafen eine von Gott veranstaltete heilsame ἀπάτη nennt. Ebenso suchte Denk das ethische Bedenken gegen seine Lehre zu beseitigen. Auf die Frage, warum er denn die Leute so nachdrücklich zur Abtödtung des Fleisches ermahne, wenn es doch gewiß sey, daß sie auch ohnedieß selig werden? antwortete er: lieber wolle

a) Simmler a. a. O. Vgl. auch Bullinger, der Wiedertäufer Ursprung rc. F. 64 b 65 b. Bullinger faßt die Gründe für die denk'sche Lehre in die zwei Sätze zusammen, die er widerlegt: „Gott könne und möge nicht ewig zürnen; so heiße ewig nicht immerwährend, sondern lang." Eine andere Ausgleichung obiger Stelle mit der denk'schen Lehre führt Justus Menius an.

er einmal eines schnellen Todes sterben, als langsam tausendmal den Tod erleiden. Darum müsse man christlich leben, damit man nicht lange unter Qualen auf die Seligkeit zu warten habe a). — Ob Oekolampadius nach dem Wunsche Sigelspach's der Verlegenheit zu Hülfe kam, in welche sich sein ehemaliger Schüler durch diese Argumente Denk's gebracht sah, ist uns nicht bekannt.

Nach jener vorübergehenden Anwesenheit in Bergzabern finden wir Denk zu Worms in Verbindung mit Hetzer an einem Werke arbeitend, welches diesen beiden Männern den wohlverdienten Ruf gründlicher Kenner des Hebräischen verschafft hat, an einer deutschen Uebersetzung der Propheten des A. T.

Ludwig Hetzer hatte sich seit seiner Ausweisung aus Augsburg größtentheils in Basel bei Oekolampadius aufgehalten und mit litterarischen Arbeiten beschäftigt b). In der Mitte des Jahres 1526 erschien von ihm eine Verdeutschung des Propheten Maleachi mit Oekolampadius'

---

a) Diese Aeußerungen scheinen gleichfalls dagegen zu sprechen, daß die Höllenstrafen nach Denk nur im Sündenbewußtseyn und in den Gewissensbissen bestanden haben sollten. Denn in diesem Falle könnte ja auf den Anfang der Strafe durch alsbaldige Buße sogleich ihr Ende folgen. Vgl. auch Frank, Ketzerchronik, S. 464: „Etlich halten die Meinung Joannis Denk, — daß endlich Alles selig werde, — zeigen darauf viel Schrift, reden seltsam und unterschiedlich davon, machen eine grausame Hölle, darin die Gottlosen geplagt werden mit ihren Geistern ewig, das sie auf eine lange Zeit deuten."

b) Noch ins Jahr 1525 fällt eine Schrift „von den evangelischen Zechen und von der Christen Red aus heiliger Geschrift", an Achatius Frömbd, einen Bürger in Constanz (3 Bogen 4.). Hetzer führt hier schwere Klage über den Mangel an sittlicher Zucht unter den „Neuevangelischen". S. Salig, Historie der augsb. Conf. III, 183.

Erklärung a). In der Vorrede kündigt er an, so Gott Hülfe bewiese, wollte er auch Jesaja mit Oecolampadii Auslegung verdolmetschen. „Dieß hab' ich mich", erzählt er im Vorwort zu den wormser Propheten, „nicht lang darnach unternommen zu leisten, und aber große Sorg gehabt, wie ich zum ersten den Text zum allerbesten möchte nach hebräischer Sprach herfürthun und den Einfältigen denselben zeigen. Hat es ja Gott aus Gnaden (das ich soll bekennen) also verfügt, mir Schwachen solcher Mühe und Arbeit einen Gehülfen gesandt, Hans Denyken, der mir von Gottes wegen zu Willen ward mir in diesem zu verhelfen. Also haben wir uns nach Vermögen in Gott geübt und den ersten Propheten Jesaja verdeutscht, sonder alle Auslegung. Da hat es — nicht nur uns, sondern viel andere Brüder mehr für gut angesehen, daß wir gerade auch also mit den andern Propheten fortführen zu handeln; dessen haben wir uns je nicht können widern (obs wohl der Satan gern gesehen hätt), sondern müssen also thun, und seltsamlich, beinahe ohne unser Vornehmen, fortfahren; denn (Gott sey die Ehr und die Schand allweg unser) es sich mit Gewalt herausgerissen hat, daß es nicht dahintenblieben ist, wider des Satans Anschläge."

Wir haben hier Andeutungen vor uns, zu deren völligem Verständniß über Denk's und Hetzer's Schicksale in der Zeit vom Juli 1526, wo dieser den Maleachi herausgab, bis zum April 1527, wo die Propheten erschienen, genauere Nachrichten nöthig wären, als sie uns zu Gebote stehen. Das Wenige, was wir aus diesem Zeit-

a) „Der Prophet Maleachi, mit auslegung Joannis Ecolampadii, durch jhn ym latein beschrieben, mit vleys verdeutscht durch Ludwig Hetzer. O Gott erlos die gefangen." O. O. u. J. (die Vorrede ist vom 8. Juli 1526 nach Riederer Nachrichten II, 391 f., vom 17. Juli nach Panzer, augsburger Bibelausgaben, S. 110.) in 8., 7 Bogen. Auch eine Ausgabe in Quart MDXXVI. (Riederer IV, 484.), so wie in Fol. 1527. Augsburg bei Silvan Ottmer.

raume über Hetzer hören, lautet nichts weniger als erbaulich: es dreht sich um eine Folge der Leidenschaft, die ihn endlich dem Schwert des Nachrichters überliefert hat. Eine Magd in Oekolampad's Hause wurde von Hetzer schwanger, und dieser verließ, ohne Zweifel ebendeßhalb, im Laufe des Spätjahrs 1526 Basel. Am Ende des Jahres war er gleichzeitig mit Denk in Straßburg, wo Capito, mit dem basler Vorfall unbekannt, ihn mit gewohnter Gastfreundschaft in sein Haus aufnahm. Wenn Heuß (bei Krohn, M. Hofmann, S. 22.) ihn an der bekannten Disputation Theil nehmen läßt, so dürfen wir uns diese Theilnahme jedenfalls nicht als eine entschiedene Parteinahme für Denk und die Wiedertäufer vorstellen; denn Hetzer blieb auch nach der Ausweisung von Denk u. A. in Straßburg und in Capito's Hause. Was ihn vertrieb, war sein basler Vergehen. Die durch ihn Mutter gewordene Person kam nach Straßburg und forderte öffentlich Unterstützung von ihm; da war natürlich Capito's Gastfreundschaft zu Ende und seines Bleibens nicht länger. Aus einem Briefe an Capito (leider ohne Orts- und Zeitangabe) läßt sich schließen, daß Hetzer schnell abgereist und nicht eben im Frieden von seinem Wirthe geschieden sey. Er bittet Capito um Verzeihung, wenn er sich in etwas gegen ihn verfehlt habe, und versichert: ego certe omnia quamvis grandia tibi ex animo remitto. Ach Capito, seufzt er bedeutungsvoll, tandem totum deponeremus veterem hominem et in vitae novitate ambularemus. a)

Setzen wir diese Vorgänge mit Hetzer's Aeußerungen in der Vorrede zu den Propheten in Verbindung, so ergibt sich uns folgende Muthmaßung über die Entstehung dieses Werks. Schon in Straßburg arbeiteten Hetzer und Denk mit einander an der Uebersetzung des Jesajas, an

a) Vgl. zum Vorstehenden Röhrich I, 334. 460.

welche Hetzer noch in Basel die erste Hand angelegt hatte, und wurden von mehreren Seiten zur Bearbeitung der sämmtlichen Propheten aufgemuntert. Sie waren dazu entschlossen, hatten vielleicht auch schon die Ausführung begonnen, als Denk's Ausweisung das ganze Unternehmen zu vereiteln schien. Dieß „des Satans Anschläge". Aber in Kurzem sah sich Hetzer genöthigt, Straßburg gleichfalls zu verlassen, und fand sich nun in Worms wieder mit seinem Mitarbeiter Denk zusammen, so daß der widerwärtige Zwischenfall nur dazu dienen mußte, gleichsam mit Gewalt die Hindernisse des Werks hinwegzuräumen, weßhalb Hetzer hiefür als für eine weise Fügung Gott die Ehre geben, die Schande aber allweg auf sich nehmen will.

Ueber das bei der gemeinschaftlichen Arbeit beobachtete Verfahren gibt Hetzer in seinem und Denk's Namen folgende Rechenschaft. „Wir beide haben", versichert er, „unseren höchsten Fleiß und Verstand, aus Gnaden von Gott durch Christum empfangen, nicht gespart, uns zu befragen, da wir Antwort verhofften, nicht geschämt, sondern so viel wir vermocht, treulich dargespannt, wie uns angesehen hat zum füglichsten mögen geschehen." Im Hinblick auf Leute, „denen nichts anmuthig, es schmecke denn nach ihrer Küche", bitten sie um billige Beurtheilung, gestehen übrigens frei, „daß wohl etliche Ort sind, da uns selbst nicht gnug beschehen ist, und uns auch Niemand, die wir darüber gelesen und gefragt haben, hat mögen vernügen, von wegen der verborgenen Geheimnisse, so die Propheten etwan verdeckt anzeigen, auch derweilen von wegen der kurz abgebrochenen Art hebräischer Sprach." Der Schluß mahnt wiederholt, „nicht bald Unerkannts zu richten, sondern dem Richter das Urtheil zu lassen, der den Heiligen mit Freud, aber den Unheiligen mit Erbidmung ihrer Seelen zu ewiger Verdammniß kommen wird."

Es ist hier nicht der Ort, eine specielle Charakteristik und Kritik der Uebersetzung zu geben, mit welcher Hetzer

und Denk Luther'n fast um fünf Jahre vorauseilten a); es genüge an der Bemerkung, daß die Bearbeiter eine durchaus objective Haltung beobachten und weder im Text noch in den spärlichen Anmerkungen ein besonderes dogmatisches Interesse durchblicken lassen. Hetzer selbst redete noch vor seinem Ende viel von diesem Werk und hielt es für „seine beste Arbeit, die er gethan habe und noch thun möchte, wo seines Lebens mehr seyn sollte. (Seb. Frank Chronik. 400.)" Der große Fortschritt aber, welchen die wormser Uebersetzung des Maleachi im Vergleich mit der basler aufweist (Riederer a. a. O.), dürfte uns einen Maßstab für die Bedeutung der Beihülfe geben, die Hetzer'n von Denk zu Theil ward.

Am 13. April 1527 war der Druck der Uebersetzung vollendet worden und schon im Mai hören wir Urtheile über sie von verschiedenen Seiten. Luther äußerte sich im Allgemeinen nicht ohne Anerkennung, obwohl er das Deutsche etwas unverständlich fand b). In Nürnberg dagegen wurde der Verkauf des Buchs alsbald verboten, natürlich auf Osiander's Andringen, dem eine solche Maßregel durch Denk's Mitautorschaft hinlänglich begründet erscheinen mochte. „Was Osiander hält und glaubt" — meint eine Stimme aus Augsburg — „müssen sie auch glauben.

a) Es erschienen gleichzeitig eine Folio- und eine Octavausgabe. Die letztere liegt vor mir. Der Titel heißt: Alle Propheten nach Hebraischer Sprach verteutscht. O Gott erlös die gfangnen. MDXXVII. Am Schluß der Vorrede: Datum Worms am dritten Tag Aprilis MDXXVII. Auf der letzten Seite: getruckt zu Worms bei Peter Schöffern, vnd volendet am dreizehenden tag des Aprillen rc. Es sind 324 Blätter.

b) An Wenz. Link, Mai 1527 (de Wette III, 172.). Später meint er freilich: „es sind Juden dabei gewest, die Christo nicht große Huld erzeiget haben; sonst wäre Kunst und Fleiß genug da" (deutsche Werke, Bd. 5. F. 1436.). Daß die Uebersetzer jüdische Rabbinen zu Rath gezogen haben, wird allerdings durch die Anführung jüdischer Lesarten und Erklärungen wahrscheinlich; aber von dogmatisch nachtheiligem Einfluß war ihre Beiziehung nicht.

Er zeig's an, worin's nicht recht verdeutscht sey, und mach's besser, und alsdann straf er's. Wenn der Teufel die Wahrheit redte, wär's darum nicht wahr?" a) Jenes Verbot war freilich nicht im Stande, den großen Erfolg der Uebersetzung zu hindern; sie wurde innerhalb vier Jahren wenigstens zwölfmal, in Augsburg allein siebenmal gedruckt b).

Aber auch in Zürich wurden die wormser Propheten mit Mißtrauen aufgenommen, und schon Anfang Mai's verlautete, daß Zwingli mit einer Verbesserung der Uebersetzung umgehe, weßhalb ihn Franz Kolb in Bern wohlmeinend, aber ohne genauere Kenntniß der Sachlage, bat, um des Friedens willen und den höheren Interessen des Evangeliums zu Lieb sich dabei wenigstens auf das Nothwendigste zu beschränken c). Bekanntlich ließen die züricher Theologen auch wirklich im Jahr 1529 eine eigene Uebersetzung der Propheten erscheinen, und die Art, wie sie sich in der Vorrede aussprechen, verräth deutlich ihre Absicht, der ketzerischen Bearbeitung eine orthodoxe entgegenzusetzen. „Obgleich vormals eine Verdolmetschung der Propheten ausgegangen, ward doch dieselbe von vielen Einfältigen und Gutherzigen (als von den Wiedertäufern ausgegangen) nicht wenig gescheut, wiewohl dieselbe, so viel wir darin gelesen, an vielen Orten fleißig und getreulich nach dem Ebräischen Buchstaben verdeutschet ist. Wem wollt aber nicht scheuen und grausen ab der Verdolmetschung, die von denen ausgegangen ist, die die rechte Rädelsführer waren der Sekten und Rotten, die uns auf den heutigen Tag in der Kirche Gottes mehr

a) Jörg Regel an Zwingli, Augsburg 15. Mai 1527. Zw. Epp. II, 65.

b) Panzer, augsburger Ausgaben der Bibel, S. 105 ff.

c) Bernae 5. Mai 1527: — nihil enim nobis sic in via est et verbo Dei sic impedimento est, ut illa assidua inter nos magistros nostros contentio, nec fortius contra nos catabaptistae argumentum obiiciunt, quam quod nec in verbo convenimus animo intus, nec cerimoniis opere foris. Daß die Verfasser selbst sich zu den Wiedertäufern hielten, wußte also Kolb nicht.

Unruh gestattet, denn das Pabstthum je gethan hat? Unter welcher Sekte Etliche Christum Jesum wahren Gott seyn gethören (gewagt haben zu) verneinen, Etliche den Teufel und die Gottlosen selig sprechen, dagegen die, die nur ein wenig lachten, der Verdammniß zueignen; die lehren einer Obrigkeit nicht gehorsam seyn, und die Werke dermaßen wieder einführen, daß man an ihrer Lehr spüret, daß Christus bei ihnen nicht viel gilt; die die größte Gleißnerei wieder aufrichten, und in falschem Schein der Frommkeit ihnen selbst für Alle gefallen. Wer wollt ja solchen getrauen, daß sie die Orte in den Propheten, die von Christo dem Behalter der Welt, wahrem Menschen und Gott, lauten und geweissagt sind, getreulich handelten, so Christus von ihnen Gott seyn und für aller Menschen Sünd gnug gethan und bezahlt haben verneint wird." Man sieht: der einzige Vorwurf, den die Züricher der Uebersetzung zu machen wissen, ist der, daß sie von Hetzer und Denk herrührt. Aber in Rücksicht auf Sprachreinigkeit und Verständlichkeit kommt der wormser Uebersetzung anerkanntermaßen der Vorrang vor der züricher zu (Meyer, Gesch. der Schrifterklärung, II, 256.).

Das friedliche Geschäft der Verdeutschung der Propheten war jedoch nicht das einzige, was Denk und Hetzer in Worms trieben. Sie arbeiteten zugleich an der Ausbreitung ihrer eigenthümlichen religiösen Ansichten und gaben dadurch den Anstoß zu Unruhen, welche der Sache der Reformation in dieser Stadt den Untergang drohten a).

Die religiöse Bewegung hatte in Worms über die alte Kirche gesiegt; am 3. Mai 1525 war unter dem Einfluß des nahen Bauernaufstandes zwischen der Stadt und den geistlichen Stiftern ein Vertrag zu Stande gekommen, wornach „hinfort das h. Evangelium in der Stadt Worms in

a) Vergl. zum Folgenden Pauli, Geschichte der Stadt Worms. 1828. S. 333 ff.

allen Pfarrkirchen lauter, klar, unverdunkelt und ohne allen menschlichen Zusatz gepredigt und die Pfarrherren oder Prediger sammt ihren Dienern durch die gemeinen Pfarrkinder einer jeglichen Pfarrei erwählt, aufgenommen, gesetzt und entsetzt werden" sollten u. s. w. Zwar wurde die Stadt schon im folgenden Jahre durch Kurfürst Ludwig von der Pfalz, den Schutzherrn des Bischofs und der geistlichen Stifter von Worms, zu einem neuen Vertrage gezwungen, durch welchen neben vielen andern kaum errungenen Freiheiten auch das Recht der Ernennung der Geistlichen an den vier Pfarrkirchen wieder an den Bischof verloren ging. Dessenungeachtet waren, als Denk nach Worms kam, vier evangelische Prediger dort angestellt: Ulrich Preu, Johannes Freiherr (Baro), Hilarius und Jacob Kautz. Die zwei ersteren hatte Luther selbst schon vor längerer Zeit der unter mancherlei Anfechtung sich bildenden evangelischen Gemeinde von Wittenberg aus zugeschickt; die zwei anderen waren wohl in Folge des Vertrags von 1525 ins Amt gekommen. Kautz, ein begabter junger Mann, aus Bockenheim gebürtig, hatte ohne Zweifel schon vor seiner Bekanntschaft mit Denk und Hetzer radicale Sympathien; man sagte ihm nach, er sey beim Bauernkrieg als Mitwisser und Rathgeber betheiligt gewesen a); auch ist von einer genauen Verbindung zwischen ihm und Melchior Rink, einem der eifrigsten Schüler Münzer's, die Rede b). Doch sahen ihn die straßburger Prediger noch im Anfang des Jahres 1527 als einen der Ihrigen an, da er sich seit einem Jahr zu ihnen gehalten und namentlich mit Capito fleißig correspondirt hatte c). Als aber Denk und Hetzer nach Worms kamen,

a) Cochläus in s. Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri. MDXLIX. „Kautius, qui et ante biennium rusticis tumultuantibus et conscius et consiliarius fuisse dicitur."

b) Pauli, a. a. O. S. 335; vergl. Krohn, S. 18 ff.

c) Getreue Warnung der Prediger des Ev. zu Straßburg u. s. w. bei Füßlin, V, 148.

schloß sich Kautz der Warnung der Straßburger ungeachtet a) eng an sie an, ging ihnen wohl auch bei der Uebersetzung der Propheten an die Hand b) und war in Kurzem ein entschiedener Anhänger der denk'schen Lehre. Auch sein Amtsgenosse Hilarius wurde gewonnen. Nachdem sie sich im Stillen einen Anhang unter den Bürgern verschafft c), traten die beiden Prediger öffentlich mit der neuen Lehre hervor, und Kautz, dem eine große Beredtsamkeit zu Gebote stand d), hatte bald eine so starke Partei für sich, daß er sich sowohl den Lutheranern als dem Rath überlegen fühlte und selbst dem Kurfürsten von der Pfalz von der Kanzel aus Trotz bot e). Aber auch Preu und Freiherr ließen es in ihren Predigten nicht an nachdrücklichen Widerreden gegen Kautz fehlen und bewogen ihn dadurch, an Pfingsten 1527 durch öffentlichen Anschlag an der Predigerkirche sieben Thesen zu einer anzustellenden Disputation bekannt zu machen. Bezeichnend sind schon die einleitenden Worte: „Jacob Kautz, Predikant zu Worms, mit samt seinen Brüdern, wünschet allen Menschen Erkanntniß des Vaters durch Jesum Christum den Sohn. Sintemal die Kinder dieser Welt sich nicht schämen wollen, obschon sie geschändt sind, sondern je länger je mehr glorieren und die Lügen, die aus ihrem Vater, dem Teufel, und aus seinem Eigenthum entsprossen, sich ferner zu handhaben unterstehen, werden wir aus Gottes Kraft bewegt, der uns solches Gemüth aus Gnaden geliehen hat, daß wir von un-

---

a) Vorrede zur „getreuen W.", bei Füßlin, V., 153.

b) Erbkam, S. 554., unter Beziehung auf Zeltner, Sendschr. von der wormser Bibel.

c) Nach Pauli a. a. O. tauften sie zwar die Kinder, aber mit eingelegter heimlicher Protestation bei den Eltern.

d) Cap. Zw. Arg. 21. Sept. 1527 (Epp. II, 95): Cutius, homo sibi confidens et pertinax, mirifica, ut ferunt, gratia dicendi praeditus.

e) Cochläus, F. 170. Noch Mehreres gibt Hast S. 219., aber ohne Angabe seiner Quelle.

sers Herren wegen die Lügen strafen, und der Wahrheit in Gott, der die Wahrheit ist, mit Ansetzung Alles, das wir vermögen, Zeugniß geben, und darauf die nachgestellten Artikel mit Gottes Macht, wahrhaftig, christlich und aller göttlichen Wahrheit gemäß und ähnlich aus derselbigen Wahrheit zu beweisen unternehmen werden nächstkünftigen Donnerstag, welcher ist der 13. Tag des Monats Juni, am Morgen nach 6 Uhr. Hierauf ermahnen wir männiglich, wes Amts, Stands und Glaubens er immer ist, sonderbar diejenigen, so auf den Kanzlen das Gegentheil sagen, daß sie um der theuren Wahrheit willen herfür an das Licht, von welchem sie wider die Wahrheit ausgeben, daß wir es scheuen, treten und ihre Lehre und Glauben beschützen. Darbei werde ich und alle Brüder im Herrn erkennen, daß sie die Wahrheit lieb haben." Die Artikel selbst, welche Kautz, wie aus dem Vorigen erhellt, zugleich im Namen seiner ganzen Partei aufgestellt haben wollte, lauten folgendermaßen a): 1) Das Wort, welches wir äußerlich mit dem Mund reden, mit fleißigen Ohren hören, mit Händen schreiben oder drücken rc., ist nicht das recht lebhaftige oder ewig bleibende Wort Gottes, sondern nur ein Zeugniß, oder Anzeigung des inneren, damit dem äußeren auch genug geschehe. 2) Nichts äußerliches, es seye Wort oder Zeichen, Sacrament oder Verheißung, ist der Kraft, daß es den inneren Menschen versichern, trösten oder gewiß machen könne. 3) Die Kindertaufe ist nicht allein nicht von Gott, sondern richtig wider Gottes Lehre, die uns durch Christum Jesum seinen Sohn vorgetragen ist. 4) Im Sacrament oder in des Herrn Nachtmal ist weder der wesentliche Leib noch Blut Christi. Es ist auch der Brauch

---

a) Füßlin theilt sie V, 148. (das Vorwort S. 146.) aus der straßburger „getreuen Warnung" mit. Lateinisch stehen sie in Sculteti annal. ad a. 1527. Cochläus gibt nur den 3. und 4. als impietate prae ceteris insignes.

desselben hier a) nicht recht gehalten worden. 5) Alles, was im ersten Adam untergangen und gestorben ist, dasselbige ist und wird reichlicher im andern Adam, das ist, in Christo Jesu unserem Herrn und Vorgänger, aufgehen und lebendig werden nach rechter Ordnung [Wiederbringung!] b). 6) Jesus Christus von Nazareth hat in keinem andern Weg vor uns gelitten oder genug gethan, wir stehen dann in seinen Fußstapfen und wandlen den Weg, den er zuvor gebahnet hat, und folgen dem Befehl des Vaters, wie der Sohn, ein jeder in seinem Maß. Wer anderst von Christo redet, hält oder glaubet, der macht aus Christo einen Abgott, welches alle Schriftgelehrten und falsche Evangelisten samt der ganzen Welt thun. 7) Eben wie der äußerliche Anbiß Adams in die verbotene Frucht weder ihm noch seinen Nachkommenden geschadet hätte, wo das innerliche Annehmen ausgeblieben wär c), also ist auch das leibliche Leiden Jesu Christi nicht die wahre Genugthuung und Versöhnung gegen dem Vater ohne innerlichen Gehorsam und höchste Lust dem ewigen Willen zu gehorchen d). Am Schluß erklärt Kautz als ein echter Schüler Denk's, mit dessen Ansichten die vorstehenden, vielleicht unter seiner eigenen

a) in Worms.

b) Kautz hat hier einen Satz der deutschen Theologie fast wörtlich benutzt, zugleich aber wesentlich verändert. C. 13: „Alles, was in Adam unterging und starb, das stand in Christo wieder auf und ward lebendig. Alles, was in Adam aufstand und lebendig ward, das ging in Christo unter und starb. Was war und ist aber das? Ich spreche: wahrer Gehorsam und Ungehorsam.“

c) Deutsche Theologie, Cap. 3: „Man spricht, darum, daß Adam den Apfel aß, wäre er verloren oder gefallen. Ich spreche: es war um sein Annehmen und um sein Ich, Mein, Mir, Mich und um desgleichen. Hätte er sieben Aepfel gegessen und wäre das Annehmen nicht gewesen, er wäre nicht gefallen“ rc.

d) Deutsche Theol., C. 14: „Der Ungehorsam ist selber Sünde, und kommt er wieder in den wahren Gehorsam, so ist es alles gebessert, gebüßt und vergeben, und anders nicht.“

Mitwirkung verfaßten Artikel durchaus übereinstimmen: „Ueber diese obgemeldte Artikel soll niemand Richter seyn, denn der allein, der in aller Menschen Herzen redt und zeuget, wie die Schrift saget. Ursach: keinem Menschen ist von Gott befohlen, die Wahrheit zu berechtigen, sondern allein zu bezeugen." Kautz verwirft hiermit stillschweigend, gleich seinem Lehrmeister, die richterliche Autorität der heiligen Schrift und setzt an ihre Stelle das Princip einer allgemeinen inneren Offenbarung, ohne sich über Form und Inhalt derselben näher auszusprechen. Erinnern wir uns aber an die Unklarheit, welche wir in dieser Hinsicht bei Denk selber fanden, so dürfen wir wohl zweifeln, ob dieses Princip geeignet war, über die vorgelegten Streitsätze eine mehr als subjective Entscheidung herbeizuführen.

Ueber die Disputation selbst fehlt es uns an allen Nachrichten [a]), aber gewiß ist, daß die Gährung in Worms immer höher stieg. Preu und Freiherr setzten ihrem Amtsgenossen eben so viele Artikel von rein lutherischer Richtung entgegen [b]) und der Streit der Parteien war einem gewaltsamen Ausbruche nahe [c]), als der Rath, durch den Pfalzgrafen Ludwig aufgefordert, dem ärgerlichen Handel dadurch ein Ende machte, daß er allen vier Prädicanten die Entlassung gab und ihnen das fernere Predigen verbot. Kautz und Hilarius mußten die Stadt verlassen [d]), deßgleichen

a) Die Straßburger sagen nur: „Die Artikel, die — Jacob Kautz bei Euch soll disputirt haben," u. s. w.

b) Nach Pauli am 13. Juni, nach Abr. Scultet l. c. — weniger wahrscheinlich — am 27. Juni.

c) Ut parum abesse videretur contentio a seditione. Cochl. l. c.

d) Nach Cochlaeus, palatinus elector tantum effecit, ut paulo post utrique adversarii (also auch Preu und Freiherr) ex urbe illa pellerentur; aber Butzer bei Röhrich, 1, 345., weiß nur von der Ausweisung von Kautz und Hilarius (ebenso Pauli) und bemerkt noch, dieselbe sey, wegen ihres Anhanges unter dem Volke, schriftlich und insgeheim geschehen.

mehrere hartnäckige Genossen ihrer Partei. Dieß geschah in den ersten Tagen des Juli a), als eben die straßburger Geistlichen beschäftigt waren, der Gefahr durch eine öffentliche Zuschrift an die Wormser zu begegnen, deren — ihnen schon zuvor kund gewordene — Sympathien für Denk sie durch die kautz'schen Artikel zu ihrem großen Leidwesen bestätigt sahen.

Unter dem 2. Juli erschien nämlich eine „getreue Warnung der Prediger des Evangelii zu Straßburg, über die Artikel, so Jacob Kautz, Prediger zu Worms, kürzlich hat lassen ausgehen, die Frucht der Schrift und Gottes Worts, den Kindertauf und Erlösung unseres Herrn Jesu Christi, samt anderem, darin Hans Denk und andere Wiedertäufer schwere Irrthum erregen, betreffend. 1 Joh. 4,1." (3 Bogen in 8.) b). Die Vorrede des wahrscheinlich von Butzer verfaßten Büchleins beschuldigt Denk, daß er sich in seinem Schreiben und Reden („Gott gebe, daß es aus zeitlicher Anfechtung und Verirrung geschehe") erzeige als ein schwerer Feind der Erlösung Christi, des Lichts der Schrift und göttlichen Ordnung der Obrigkeit. „Da wir dann durch die gewisse Schrift und den heil. Geist versichert sind, daß keine schädlichere Lehre aufkommen mag, als mit welcher sich leider Hans Denk in Schriften behaftet, und auch

---

a) Eine ähnliche Katastrophe hatte nach Butzer's Versicherung (Zwingl. Arg. 13. Aug. 1527. Epp. II, 81.) in Landau gedroht, wo die Straßburger an dem Prediger Johannes Bader einen „lieben, getreuen Bruder" hatten (getr. Warnung). Einem anderen Brief Butzer's (an A. Blaurer v. 19. Dec. 1531. MS.) entnimmt Röhrich, II, 238., die Nachricht, Bader habe sich im Jahre 1528 einigen fanatischen Wiedertäufern widersetzt und es dahin gebracht, daß dieselben aus der Stadt verjagt wurden, obgleich einige Mitglieder des Rathes die Sectirer begünstigten. Sollte dieß nicht ein Jahr früher gewesen seyn? Zum Jahre 1527 gibt Ott in seinen Annalen an, Hans Bader, der pro paedobaptismo geschrieben, habe auch eine Disputation mit Hans Denk gehabt.

b) Füßlin, Beitr. V, 146 ff.; Trechsel, I, 19.; Röhrich, I, 338.

bei uns mit Worten erzeiget hat, nämlich welche die Frommkeit und Seligkeit nicht Christo allein, sondern unsern Werken und freyem Willen zugibt; Christum für einen Vorgänger und Exempel, und nicht einen einigen Genugthuer, der alles Gute allein in uns wirket, hält und fürgibt; nicht an die Schrift, die doch alles Gute lehret, will gebunden seyn, auch den Christen keine Obrigkeit nach der Ordnung Gottes, die das Schwert gebrauche, zuläßt: darnach wenn sie also viele heilige, erwählte Glieder Christi vom Reich Christi verstoßen hat, thut sie dann einmal den Himmel wieder auf den Teufeln und allen Verdammten, von denen sie zugibt, daß sie zuletzt selig werden, damit die Fahrlässigen desto weniger Sorge haben, Christum anzunehmen. Da nun Denk bei Euch gewesen ist und Jacob Kautz aus desselbigen Irrthümern Artikel, als wahrhaftige, vorgetragen hat, hat uns die Liebe gedrungen, Euch auf das Freundlichste und Kürzeste vor solchen schädlichen Lehren zu warnen. Jedoch sollt Ihr uns unsertwegen nicht glauben —; bewähret Alles, — Ihr habet die Schrift" u. s. w.

Sofort werden die einzelnen Artikel, so wie die einleitenden Worte beleuchtet, wobei zugleich der Gegensatz gegen die lutherische Lehre wiederholt hervortritt. Am entschiedensten sprechen sich die Straßburger gegen die zwei letzten Artikel aus. „Will J. Kautz diesen (sechsten) Artikel auf denkische Weise verstehen, — wie zu besorgen, denn Denk sein Lehrmeister ist und der nachfolgende Artikel darauf zielet —, daß der Mensch einen freien Willen habe und das Gesetz einem jeden in sein Herz durch Christum geschrieben sey, allein daß etliche läugnen zu haben, das sie haben (wie Denk in seinem Büchlein vom Gesetz geschrieben hat), und daß demnach ein jeder mit den Werken das Fürbild Christi erreichen müsse, sonst seye Christus nicht für ihn gestorben, — so ist dieser Artikel eine öffentliche Verläugnung des Todes Christi und seiner Erlösung, und machen sie aus ihren

eigenen Werken einen greulichen Abgott." Und bei der siebenten These, in welcher Kautz nach ihrem Urtheil den schädlichen Irrthum Denk's gänzlich ausgestoßen, rufen sie aus: „was ist nun das anders, denn die Erbsünde und ganze Schrift läugnen, einen freien Willen setzen, und die Natur, so doch so gar verderbt ist, gerecht machen?" — Bemerkenswerth ist, wie glimpflich die Verfasser mit Hetzer umgehen; sie heben hervor, daß er keineswegs in alle Lehren Denk's mit einstimme, auch nicht zu den Wiedertäufern gehören wolle (Trechsel I, 19.). Aber die Nachrichten über den schlimmen Ausgang des wormser Streites brachten eine schnelle Umwandlung in ihrem Urtheil hervor: Hetzer wird nun mit einem Mal als Rädelsführer der Wiedertäufer und als Hauptanstifter der Unruhen in Worms bezeichnet, der sich von Denk unschwer für seine Blasphemie gegen das Kreuz Christi habe gewinnen lassen a).

Während so die straßburger Prediger die wiedertäuferischen Tendenzen in Worms bekämpften, jedoch nicht, ohne sich zugleich theilweise gegen den von Preu und Freiherr repräsentirten lutherischen Standpunct zu erklären, trat auch noch die alte Kirche in der Person eines wohlbekannten Polemikers auf den Schauplatz, so daß bei dem charakteristischen Drama keine der damaligen religiösen Parteien unvertreten blieb. Kaum hatte nämlich Cochläus in Mainz die Artikel von Kautz und seinen Gegnern zu Gesicht bekommen, so gab er als ein dienstfertiger Nachbar, wie er selber sagt, eine deutsche Schrift an den Rath zu Worms heraus, in welcher er die dortigen Vorfälle im Interesse der kirchlichen Reaction auszubeuten versuchte b). Er

---

a) Cap. Zw. Arg. 7. Jul. 1527, 9. Jul. 1527. — Buc. Zw. 13. Aug. (Zw. Epp. II, 75. 76. 81.).

b) M. s. darüber Cochl. l. c., p. 171. Wie Luther's, so muß auch Kautz's Name dem plumpen Witze dieser römischen Lästerzunge zum Stichblatt dienen. „Cui nomen est Germanice a Bubone, de

unternahm es, die beiderseitigen Artikel kurz zu widerlegen, und griff namentlich die Kautz'schen Sätze über Taufe und Abendmahl an. In jenem sey Kautz geradezu ein Heide, in diesem aber ein ungläubiger Jude; darum wäre es billig, daß es ihm ginge, wie es oftmals — in Deutschland und anderswo — den Juden gegangen, welche das hochwürdige Sacrament mit Nadeln durchstochen haben, um zu erforschen, ob Blut darin sey. In der Zuschrift an den Rath geht er von der Fürbitte Christi für die Seinen aus, deß sie Eines seyen, wie er mit dem Vater Eines ist. „Da nun aus Luther's Lehre so viele Secten entstehen, merket ihr leicht, daß sie nicht aus Gott ist, wie die Lehre und Verfassung der heil. Väter der katholischen Kirche, sondern vielmehr vom Vater der Lügen und Spaltungen, wie alle anderen Häresen und Schismen von ihm gewesen sind." Dieselbe sey in alter und neuester Zeit von geistlicher und weltlicher Gewalt, vor sechs Jahren in ihrer eigenen Stadt von Kaiser und Reich verdammt worden und verdamme — nach so viel Unglück und Blutvergießen — nun auch sich selbst durch widersprechende Artikel; man könne ihnen daher keinen besseren Rath geben, als daß sie sich auf einmal des ganzen Zwiespaltes entledigen, den einen Irrthum sammt dem andern aus der Stadt schaffen und so wieder zur alten Ruhe und zur katholischen Einheit zurückkehren. In keinem Falle aber stehe es ihnen zu, in Dingen, welche die ganze Christenheit berühren, ohne Rath und Vorwissen ihrer Oberen, der geistlichen und weltlichen, irgend einen abschließenden Spruch zu thun.

Dieser freundnachbarliche Rathschlag fand doch kein ganz geneigtes Gehör. Wenige Wochen nach der Entlassung der vier Prediger sah sich der Rath wieder mit Zustimmung des Kurfürsten von der Pfalz um einen tüchtigen und unbescholtenen Prediger für die bedrängte evangelische Gemeinde

---

quo ait Ovidius: Ignavus Bubo, dirum mortalibus omen", pag. 170.

um und wandte sich deßhalb nach Straßburg. Die Wahl fiel auf Leonhard Brunner, Helfer zum alten St. Peter daselbst, aus Eßlingen gebürtig a), und Butzer gab sich, ungeachtet des großen Anhanges, den die denk'sche Richtung noch immer in Worms hatte, der Hoffnung hin, die dortigen Zustände würden sich nunmehr besser gestalten. Aber oft klagte ihm Brunner in seinen Briefen, wie tief seine Kirche durch Kautz zerrüttet sey b).

---

2. Verbreitung der Ansichten Denk's.

Denk war in Kurzem zu solchem Ansehen unter den Wiedertäufern gelangt, daß er füglich als ihr Haupt in Oberdeutschland gelten konnte c). Er verdankte diese hervorragende Stellung ohne Zweifel vornehmlich seiner Theologie, in welcher nicht bloß der durch den Anabaptismus gehende mystische Zug einen befriedigenden Ausdruck fand, sondern auch der praktische Gegensatz gegen die Reformation wie gegen die alte Kirche eine dogmatische Begründung und Rechtfertigung gewonnen zu haben schien. So kam es, daß Denk's Lehre in den anabaptistischen Kreisen eine rasche Verbreitung fand und den meisten doctrinellen Kundgebungen der Wiedertäufer aus jener Zeit mehr oder weniger stark ihr Gepräge aufdrückte. Der geschichtliche Nachweis hiervon hat zwar die Schwierigkeit, daß die Grundgedanken der denk'schen Opposition, namentlich die Geltendmachung des inneren Wortes auf Kosten des Schriftprincips und der Widerspruch gegen die kirchliche Genugthuungslehre, schon bei Münzer vorkommen, so daß ein späteres Auftreten derselben ebenso gut auf diesen unmittelbar zu-

a) Pauli, a. a. O., S. 337. — Bucer. Zwingl. 13. Aug. 1527.

b) Röhrich, I, 340.

c) „Der Wiedertäufer Abt" nennt ihn U. Rhegius (wider den neuen Tauforden, F. 127b.), und Butzer sagt: his modo papa est (Zwingl. Epp. II, 81.).

rückzuweisen scheinen könnte. Wenn jedoch solche Vorstellungen ausdrücklich als von Denk herrührend bezeichnet werden, oder wenn sie uns in örtlichem oder persönlichem Zusammenhange mit seiner Wirksamkeit begegnen, wenn sie etwa überdieß mit anerkannt denk'schen Sätzen, wie mit seiner Lehre von dem Aufhören der Höllenstrafen, verbunden erscheinen, so kann wohl über ihre Quelle kein Zweifel seyn.

Von Worms, in dessen Nähe wir Schüler von Denk und Hetzer, dem Landvolk angehörig, als Märtyrer des Anabaptismus finden a), kehren wir zunächst nach Straßburg zurück. Capito's Hoffnung, die von Denk hervorgerufene Bewegung werde schnell vorübergehen, hatte sich keineswegs erfüllt. Zwar am Ende des Februars 1527 schien ihm die fortgesetzte Thätigkeit der Wiedertäufer unschädlich zu seyn (an Zwingli, Epp. II, 30.), aber schon nach einigen Wochen weiß er nicht genug über ihre Zunahme, über ihre Feindseligkeit gegen die Autorität der heil. Schrift, über ihre schlimmen Doctrinen und über den Schaden zu klagen, den der Satan dem Evangelium, wie anderwärts durch Gewalt, so in Straßburg durch geistige Waffen zufüge b). Immer kühner trat die Partei hervor, und zu derselben Zeit, wo die straßburger Prediger ihren Warnungsruf an die Gemeinde zu Worms ergehen ließen, standen sie selbst mitten in den Stürmen, welche die einheimischen Wiedertäufer hervorriefen. Hetzer, obwohl abwesend, stand an der

a) Cap. Zw. 21. Sept. 1527 (Epp. II, 95): Sunt a palatino agricolae catabaptistae, discipuli Denckiani et Hetzeri, capti, torti, cruciati maiorem in modum, in confessione Christi et baptismi sui perstant. Ohne Zweifel dieselben, von welchen Cochläus ad a. 1527 berichtet: in arce palatini electoris, quae Alcea dicitur, multi ex ea secta homines diu fuere detenti multisque iudiciis producti, donec tandem aut revocarent errores aut subirent secundum leges supplicia (comment. p. 175).

b) Capito an Zwingli, 8. April 1527 (Epp. II, 44.).

Spitze, aber es ist durchaus die denk'sche Lehre, zu welcher sie sich bekannten. Die Obrigkeit, das Predigtamt, das Ansehen der heil. Schrift wurde offen von ihnen verworfen und die erlösende Thätigkeit Christi auf seine Vorbildlichkeit reducirt. Der Schriftlehre stellten sie unbedenklich ihren Geist entgegen, der sich nicht an das Maß eines Paulus oder an den todten Buchstaben zu binden brauche a). Die Schilderung, welche Capito von den Mitgliedern dieser anabaptistischen Gemeinschaft und ihrem sittlichen Werthe gibt, mag zwar übertrieben seyn, erhält aber durch Hetzer's Geltung bei ihnen eine gewisse Bestätigung b). Bereits hatte übrigens der Rath — vorzüglich auf Jakob Sturm's Andringen — einzuschreiten beschlossen. Ein am Samstag den 29. Juni 1527 ausgefertigtes Mandat c) warnte Jedermann vor „solcher irrigen, der heiligen Geschrift widerwärtigen Verführung" und verbot allen Bürgern und Angehörigen in Stadt und Land, „irgend einen Wiedertäufer zu herbergen, zu ätzen oder zu tränken". Aber obgleich der Rath auf die Publication sofort die Gefangensetzung von drei Gliedern der Secte folgen ließ, so war doch die Maßregel bei der schon gewohnten Nachsicht gegen diese Leute von keiner nachhaltigen Wirkung, und Straßburg blieb nach wie vor der Ort, wo alle Arten von Wiedertäufern sich zusammenfanden d).

---

a) Capito an Zwingli, 7. u. 9. Juli 1527. — Butzer an Zwingli, 8. Juli (Epp. II, 75. 76.).

b) Quosdam habent innocentes, plerosque fucos tamen et pestilentissimos impostores, qui se personata quadam sanctimonia vitae vulgo vehementer obtruserunt, et tamen non obscure promicant asini aures sub leonis exuvio tectae. Fures, adulteros, seditiosos et id genus omnes fratrum loco habent, modo maledicere Christo et nobis ausint, quum in reliquis non adeo conveniant.

c) Abgedruckt aus der straßburger revid. Kirchenordnung vom J. 1670 bei Krohn, S. 22 (auch bei Hast, S. 252).

d) Cap. Zw. 7. Nov. 1527 (II, 112.): Anabaptistae in dies novi

Nicht so bestimmt läßt sich das Vorhandenseyn der Lehre Denk's unter den Anabaptisten der Schweiz nachweisen. Zwar macht es Zwingli in seiner im August oder September 1527 erschienenen Schrift: in catabaptistarum strophas elenchus, seinen Gegnern wiederholt zum Vorwurf, daß sie die Versühnung durch den Opfertod Christi leugnen, aber augenscheinlich hat er nur die Lehrsätze von Denk und Kautz, über welche er von Straßburg aus unterrichtet war a), im Interesse seiner Polemik auf den Anabaptismus überhaupt übergetragen b). Ebenso verhält es sich mit den dießfallsigen Angaben von Conrad Schmied, Commenthur zu Küßnach am Zürichsee, in seiner demselben Jahre angehörigen „Warnung vor dem abtrülligen Widertauf an die christlichen Amtleute zu Grüningen" c). Dagegen hatte wohl der Glaube an die Endlichkeit der Höllenstrafen auch in der Schweiz Eingang gefunden; denn derselbe wird nicht bloß von Zwingli und Schmied an den Wiedertäufern gerügt d), sondern ihnen auch in einem Abschiede der Städte Zürich, Bern und St. Gallen vom September 1527 neben anderen, bei den schweizerischen, namentlich den St. Galler Anabaptisten wirklich vorgekommenen Verirrungen vorgeworfen e). Werden wir dadurch an

---

exoriuntur. Auch Hetzer scheint sich im gleichen Jahre wieder in Straßburg eingefunden zu haben (Epp. II, 95.), und Kautz kam im folgenden (Buc. Zw. 24. Jun. 1528. II, 191.).

a) So schickte ihm Capito die kautz'schen Artikel zu (Epp. II, 80.) und Butzer gab ihm unter dem 13. Aug. 1527 (Epp. II, 81) eine durchaus auf dem Büchlein vom Gesetz beruhende Skizze der denk'schen Lehre.

b) Zw. Opp. III, 360. 436., vergl. mit 370. 372.: Apud Vangiones etc.

c) Auszug bei Füßlin, Beitr. V, 156 ff., bes. 163. 166., vgl. 175.

d) Zwingl. Opp. III, 435. Schmied, a. a. O., 165.

e) „Item, sie understond durch ihren Mißbrauch götlicher Schrift zu erhalten, daß der Teufel begnadet und selig werden solle." Simmler, Sammlung, I, 449 f.

Denk's Anwesenheit in St. Gallen im Jahre 1525 erinnert a), so dürfte vielleicht auch noch in einem anderen Factum eine Folge derselben zu erkennen seyn. Nach dem Bericht eines Zeitgenossen waren nämlich damals in St. Gallen „Viele, die schrieen, das neue Testament sey im Geist und nicht im Buchstaben, verbrannten ihr N. T. und sprachen: der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig. Und sage Gott durch den Propheten: ich will mein Gesetz in ihre Herzen schreiben. Und so jemand um ihrer Sachen Geschrift und Bescheid erfordert, so schrieen sie: weh Euch Schriftgelehrten! und zeigten dann auf ihr Herz mit dem Finger: hie! hie!" (Simmler, I, 142.). Dieser Widerspruch gegen die Autorität der Schrift scheint jedoch nur von localer Bedeutung und kurzer Dauer gewesen, und Zwingli's Anklage: catabaptistae ubiubi lubet scripturam negant et spiritum suum iactant (elench. p. 436), ebenfalls auf die oben bezeichnete Weise entstanden zu seyn, da er selbst die grüninger Anabaptisten nur der Verwerfung des alten Testamentes bezüchtigen kann und erst durch Hinzunahme der Leugnung der Genugthuung Christi von Seiten der Wormser die Prämisse für seine Behauptung gewinnt, der wiedertäuferische Geist bringe uns um die ganze Schrift alten und neuen Testamentes.

Wenden wir uns, den Spuren der denk'schen Lehre nachforschend, nach Franken, so finden wir im Anfang des Jahres 1527 auf ansbachischem und nürnbergischem Gebiet eine geheime Verbindung, bei welcher es nach allen Anzeichen auf eine gewaltsame Aufrichtung des Täuferreichs in Münzer's Sinn und im Zusammenwirken mit seinen noch

---

a) Ich bemerke zu Stud. u. Krit. 1851. Hft. 1. S. 136, daß Denk nach der in Simmler's Sammlung I. enthaltenen Reformationsgeschichte von St. Gallen nicht um Ostern, sondern erst im Juni 1525 dahin kam, so daß er wohl bis zum Ende des Bauernkrieges in Thüringen könnte geblieben seyn.

immer zahlreichen Anhängern in Thüringen abgesehen war a). An der Spitze stand Hans Hut, einer der rührigsten Apostel des Anabaptismus, der mit Denk seiner eigenen Aussage zufolge schon von Nürnberg her befreundet, auch, wie früher bemerkt, von ihm getauft worden war. Schon seit Jahren in Nürnberg und der Umgegend wohlbekannt, hatte Hut namentlich den Pfarrer von Eltersdorf, Wolfgang Vogel, für seine Ideen gewonnen und neuerdings nach längerem Umherziehen im Frankenlande, um Würzburg und Bamberg, sich mit einigen Genossen in der nächsten Nachbarschaft Vogel's, dem nürnbergischen Dorfe Gründlach, eingeschlichen. In Folge der Entdeckung seiner Umtriebe wurde er jedoch vom nürnberger Magistrat gefänglich eingezogen und nach genugsamen Verhör und Ahndung mit seiner Bande über die Grenze geschafft, der Pfarrer Vogel aber wegen Theilnahme an einem Bündniß wider alle Obrigkeit am 26. März 1527 enthauptet. Diese „Anfänger der boshaften Gesellschaft" bezeichnet Markgraf Casimir von Brandenburg in einem Ausschreiben vom Sonntag Lätare 1526 — wahrscheinlich auf den Grund amtlicher Mittheilungen von Nürnberg aus — als „Leute, so in allerlei großen Irrungen verwickelt, indem sie von der anfänglichen Kindertaufe, auch dem Sacrament des Altars, gar nichts hielten, und vermeinten, daß in kurzer Zeit Christus wieder auf Erden kommen und ein zeitlich Reich anfahen, auch ihnen das Schwert der Gerechtigkeit (wie sie es nennten) in die Hand geben würde, alle Obrigkeit und die, so die Wiedertaufe nicht annehmen und ihrer Bündniß verwandt seyen, zu vertilgen und umzubringen, item, daß auch keine ewige Strafe der Verdammten vor Augen seye und der Teufel

---

a) J. H. v. Falckenstein, chronicon Suabacense, 1756, S. 194 f. — Will, Beiträge zur fränkischen Kirchenhistorie, S. 80. — Jörg, Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522 — 1526. Freiburg 1851. S. 685. 695. u. Beilage VI.

auch noch selig werde, samt anderen Unschicklichkeiten.“ Dasselbe wird auch sonst als Hut's Lehre angegeben; auch soll er behauptet haben, das menschliche Geschlecht sey durch Christum nicht erlöst worden. Nach Bullinger (der Wiedertäufer Ursprung, Bl. 42b.) hielt Hut dafür, daß die ihm anhangenden Wiedertäufer das leibliche Israel wären, und müßten mit dem Schwert alle gottlosen Kanaaniter ausreuten, der Herr aber würde ihnen die Zeit, in der sie Solches thun sollten, eröffnen. Dieß wird von Seb. Frank bestätigt, welcher noch überdieß anführt, Hut sey von Etlichen zu den Wiedertäufern gezählt worden, welche, wie alle Dinge, so auch die Weiber gemein haben wollten (Chronik, III, 465. 467.). Daß er wenigstens Gütergemeinschaft predigte, wird auch von Ott (annal. p. 50 nach success. anabapt. p. 30) bezeugt und ergibt sich noch sicherer aus dem Bekenntniß eines Sendboten von Hut, Ambrosius Spitelmayr von Linz (Jörg S. 679.). Hut selbst wollte freilich diesen Lehrsatz in einem späteren Verhöre nur auf die Uebung der christlichen Liebe bezogen wissen, stellte auch jeden Anschlag, der wider die Obrigkeiten von ihm oder Anderen gemacht worden seyn sollte, entschieden in Abrede und versicherte, die zweite Taufe lege nur die Verpflichtung auf, daß Jeder lebe, wie ihm das Wort des Herrn anzeige, der brüderlichen Strafe sich unterziehe, die Liebe gegen Jedermann erzeige und alle Tage des Kreuzes erwarte. Dabei bekannte er sich aber offen zu der Ueberzeugung, daß die Zukunft des neuen Reiches nahe sey und der Ruf des Herrn bald ergehen werde, sich unter seinem Schilde kampfgerüstet gegen die Gottlosen zu erheben, so wie er erklärte, eine Bruderschaft nur auf Gottes Befehl aufgerichtet zu haben, der ihn gesandt und durch einen Engel es zu thun geheißen habe (Jörg, S. 697.). Ohne Zweifel würden wir Denk Unrecht thun, wenn wir ihn für diese apokalyptischen Extravaganzen Hut's verantwortlich machen wollten, in denen sich vielmehr der fanatische Geist der zwickauer Propheten

erneuert hat. Aber wenn es auch dahingestellt bleiben muß, ob nicht Denk selbst eine Zeit lang chiliastische Hoffnungen hegte, so war doch sein Offenbarungsprincip und sein schroffer Gegensatz gegen die bestehenden Ordnungen des kirchlichen und bürgerlichen Lebens ganz geeignet, einer auf Visionen sich berufenden Ankündigung der Nähe des Reiches Christi zur Unterlage zu dienen, und Hut's Opposition gegen die kirchliche Erlösungslehre, vollends aber seine Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen charakterisiren ihn bestimmt als einen Schüler Denk's. Wie eifrig sich übrigens Hut die Verbreitung seiner religiösen Grundsätze angelegen seyn ließ, wird sich uns sogleich zeigen.

Auch unter den Wiedertäufern in Mähren stoßen wir auf gewisse Anzeichen denk'schen Einflusses; nur ist er hier so wenig der einzige Factor als bei Hut. Gleichzeitig mit den kautz'schen Artikeln wurden in Deutschland acht Thesen bekannt, über welche in der durch D. Balthasar Hubmaier zu einem Hauptsitz des Anabaptismus erhobenen Stadt Nikolsburg disputirt worden seyn sollte. In diesen Thesen wird behauptet: 1) „das Evangelium sey nicht zu predigen öffentlich in den Kirchen, sondern nur heimlich in besonderen Häusern; 2) Christus sey in der Erbsünde empfangen; 3) die Jungfrau Maria sey nicht eine Mutter Gottes, sondern allein eine Mutter Christi; 4) Christus sey nicht Gott, sondern allein ein Prophet, dem das Wort Gottes befohlen sey; 5) Christus habe nicht genuggethan für aller Welt Sünde; 6) es soll keine Gewalt noch Meisterschaft seyn unter den Christen; 7) der letzte Tag wird zukünftig seyn über zwei Jahre; 8) die Engel seyen mit Christo Mensch geworden und haben Fleisch an sich genommen mit „Christo" a). Als Urheber dieser merkwürdigen

a) Diese Artikel bilden die zweite Hälfte einer Reihe von Lehrsätzen der Wiedertäufer, welche Gayler (histor. Denkwürdigkeiten von Reutlingen, 1840, S. 317) aus den reutlinger Acten mittheilt. Sie

Artikel wurde gleich bei ihrem Bekanntwerden Hubmaier genannt. Schon im Juli 1527 hatte Zwingli von den παραδοξότατα Balthasari gehört und wünschte sie von Oekolampadius zu erhalten. Dieser antwortete ihm, er habe sie auf einem von Johann Faber (damals Beichtvater des Kaisers Ferdinand in Wien) nach Basel geschickten Blatte gelesen, könne aber nicht glauben, auch wenn ein Anderer als Faber sie verbreitete, daß Hubmaier solche blasphemische, das ganze Christenthum mit einem Male über den Haufen werfende Behauptungen aufgestellt habe. Dem Zettel zufolge hätte er nämlich gelehrt, die Jungfrau Maria habe noch andere Söhne gehabt, und Christus sey in der Erbsünde empfangen und nicht der wahre Sohn Gottes a). In der That war Hubmaier, so viel wir wissen, von den extremen Vorstellungen, welche jenen Thesen zu Grunde liegen, namentlich von grob chiliastischen Schwärmereien frei, und es ist viel wahrscheinlicher, daß man in Wien, was irgend Mißfälliges der Art von Nikolsburg ausging, ohne Prüfung ihm, als dem Haupte der dortigen und überhaupt der mährischen Wiedertäufer, zur Last legte. Der beste Beweis, daß man in diesem Falle Hubmaier'n Unrecht gethan hatte, liegt in Faber's eigener Schrift über die Gründe

---

haben dort die Ueberschrift: „Artikel der Wiedertäufer", und die Unterschrift: „Sollichs lehren die Augspurger nuien Christen von den Feinden unseres Glaubens, den Juden; auch ist sollichs zu Nikkelsburg disputirt." Lateinisch finden sie sich bei Heumann, documenta literaria (Altorfi 1758), isag. p. 65, mit der Bemerkung: in fragmentis nostris (von Pirkheimer) deprehensi hi articuli disputati in Nickelsburg per doctorem Balthasarem. Vergl. auch Cochlaei comment. (wo außer Art. 1. 4. 6. 7. auch noch die These angeführt wird: Christianis omnia esse inter se communia) und Sender, relatio hist. de ortu et progressu haeresium. Ingolst. 1654.

a) Oec. Zw. 19. Jul. 1527. (Zw. Epp. II, 80.). Die ungenaue Anführung erklärt sich daraus, daß Oekolampadius das Papier nicht mehr bei der Hand hatte.

seiner Verurtheilung zum Feuertode a). In dieser Schrift, welche „ein Summari von D. Hubmaier's Mißhandlung aus seinen eigenen Handschriften und anderen Acten" enthält, weiß ihm Faber in Betreff der Lehre nur dieß vorzuwerfen, daß er von der Kindertaufe und von dem Sacrament des Altars gar nichts halte und im letzteren nur Brod und Wein seyn lasse; als sein eigentliches Verbrechen erscheint vielmehr die angebliche Miturheberschaft des Bauernkrieges. Wir erklären daher die hergebrachte, noch bei Hagen (II, 237.) sich findende Annahme, daß Hubmaier die nikolsburger Thesen aufgestellt habe, ohne Bedenken für unrichtig. Ob dieselben nicht vielmehr von Hut herrühren oder wenigstens unter seiner Inspiration entstanden sind? Vergleichen wir nämlich dieses sonderbare Gemengsel von flachem Rationalismus und grobem Mysticismus mit Hut's Lehrmeinungen, so ergibt sich, daß nicht bloß die Verkündigung des bevorstehenden Weltendes und der damit zusammenhängende erste Satz b) denselben conform ist, sondern auch der fünfte und sechste Artikel seine, beziehungsweise Denk's Gedanken aussprechen. Es bleiben also nur die Behauptungen über die Person Christi übrig, in welchen wir aber bei allem Scheine der Neuheit doch nur die folgerichtige Fortbildung der von Denk vorgetragenen Ansicht zu erkennen vermögen. Ja eben der innere Zwiespalt der denkschen Christologie, welche einerseits Christum nur als Propheten und Vorbild zu fassen weiß, andererseits ihm doch eine vorzeitliche Existenz vindiciren zu wollen scheint, spiegelt sich in dem Mißverhältniß zwischen These 4 und 8. ganz charakteristisch ab. Nur für das Paradoxon,

a) Vergl. Hummel, neue Bibl. I, 218.

b) In Frank's Chronik, III, 459. wird als Meinung einer Partei der Wiedertäufer angeführt: „es sey mit dem Predigen aus und die Thür zugeschlossen, und sey jetzt Schweigenszeit und die Welt der Wahrheit, die sie so oft hat ausgeschlagen, nimmer werth."

daß die Engel mit Christo Mensch geworden seyn sollen, ergibt sich kein deutlicher Anknüpfungspunct; dasselbe ist aber in jedem Falle eine ganz isolirte Erscheinung. Daß nun aber Hut wirklich in Mähren und namentlich in Nikolsburg war und daselbst in einer Weise auftrat, welche Hubmaier's Widerspruch hervorrief, ergibt sich theils aus Hut's eigenen Aussagen (bei Jörg, S. 736.), theils aus einer Nachricht bei Seb. Frank a), wie denn auch das Vorkommen „hutischer Brüder" in Mähren (nicht zu verwechseln mit den Hutterianern) damit zusammenstimmt. Es scheint, daß Hut nach einem kurzen Aufenthalt im Schwaben (Augsburg), wohin er sich von Nürnberg aus zunächst wandte b), etwa im Frühjahre des Jahres 1527 nach Mähren ging. Auf seiner Rückreise von dort hätte dann seine Missionsthätigkeit in Steier stattgefunden, von welcher uns eine bemerkenswerthe Kunde erhalten ist.

Das Städtchen Steier in Oesterreich ob der Ens, schon im Mittelalter ein Sitz der Opposition gegen die römische Kirche c), war seit dem Jahre 1524 der Reformation zugethan, aber der Widerstand des Klosterabtes und der ihm zur Last fallende Mangel an tauglichen Predigern begünstigten das Eindringen fremder Lehrer und sectirerischer Tendenzen. Hier traf Johann Hut nebst dreien seiner Jünger um St. Veit (15. Juni) 1527 ein, wurde durch den Schloßkaplan bei dem Herrn von Roggendorf untergebracht, auch sonst als ein in Gottes Wort hochverständiger Mann angepriesen, und predigte zuerst hin und her in den

---

a) Frank sagt S. 270 von Hubmaier: „Zuletzt — gen Niclausburg in Merrhern kommen und daselb wider Johann Hutten gestanden, und etwas mit dem mißhellig den widertauff angericht".

b) Will a. a. O.

c) Füßlin, Beiträge, 5, 460. Das Folgende nach Val. Preuenhuber, annal. Styrenses, bei Raupach, ev. Oestreich, Presb. Austr. 14. und Nachlese, §. 1 u. 11.

Häusern, hernach in einer Scheune außerhalb der Stadt mit dem Erfolg, daß mehrere Handwerker seine Lehre annahmen, mit ihm das Abendmahl oder Brodbrechen hielten und sich auch von ihm aufs Neue taufen ließen. Sobald die Obrigkeit von diesen Versammlungen Nachricht erhielt, wollte sie Hut festnehmen lassen; es gelang ihm jedoch noch, zu entfliehen. Dagegen wurde gegen seine Anhänger ein peinliches Verfahren eingeleitet, in Folge dessen im Frühling des nächsten Jahres zwölf Personen die Todesstrafe erlitten, andere des Landes verwiesen wurden. Ueber die von Hut („Bruder Hut" nennen sie ihn) gepredigte Lehre erfahren wir aus ihren Verhören Folgendes. Sie versicherten zuerst, Hut habe in seinen Predigten die Anhörung des göttlichen Wortes und den Gehorsam gegen die Obrigkeit als die vornehmsten Pflichten eines christlichen Lebens angepriesen, darauf aber sie ermahnt, sich des Herrn Bundes zu unternehmen, das ist, die Wiedertaufe zu empfahen. Am 7. Nov. reichten sodann die standhaft Gebliebenen eine Schrift ein, in welcher sie ihre Willigkeit bezeugten, der Obrigkeit mit Leib und Gut bis an ihr Ende gehorsam zu seyn, sich auch erboten, von ihren Versammlungen, die jedoch nicht in böser Absicht gehalten worden, fortan abzustehen, dabei übrigens ihre Lehre von Taufe und Abendmahl aus der heil. Schrift nach ihrem Sinne erklärten und vertheidigten. Auf der Folter endlich legten sie einhellig das Bekenntniß ab: „daß von der christlichen und geistlichen Obrigkeit so viel zu halten sey, als im Wort Gottes davon begriffen; daß man der weltlichen Obrigkeit Unterthänigkeit und Gehorsam zu leisten schuldig sey in Sachen, welche Leib und Gut betrafen; daß die Wiedertaufe jedem Menschen zur Seligkeit nöthig sey, daß nur zwei Sacramente wären, die Taufe und des Herrn Abendmahl; in diesem wären Brod und Wein nur Zeichen des Leibes und Blutes Christi; daß alle Güter unter den Christen gemein seyn sollten. Das Zeichen, woran sie einander erkannt hätten, wäre dieses gewesen, daß

ein Bruder den andern im Herrn gegrüßt, und wenn der andere geantwortet hätte: Dank dir Gott im Herrn, so habe man ihn für einen Bruder erkannt [a]). Es ist aus diesem Bekenntniß der hutischen Brüder in Steier klar, daß Hut sich hier vorsichtig und zurückhaltend ausgesprochen hat; aber die wiederholte Erklärung über das Verhältniß zur weltlichen Obrigkeit läßt auf eine darauf bezügliche Anklage schließen und das Postulat der Gütergemeinschaft versetzt uns entschieden auf münzer'schen Boden. Ein Einwand gegen die Vermuthung, daß die nikolsburger Artikel hutischen Ursprunges seyen, läßt sich unter diesen Umständen aus den Geständnissen der steierschen Anabaptisten nicht erheben, während dagegen im Folgenden eine Bestätigung derselben zu liegen scheint.

Neben den nikolsburger Thesen werden uns zugleich nachstehende Sätze als Lehre der augsburger neuen Christen bezeichnet: 1) Wer nicht hören und bekennen mag, den soll man nicht taufen. 2) Wer Eigenes hat, der mag des Herrn Nachtmahls nicht theilhaftig werden. 3) Der Satan und die Gottlosen werden endlich auch selig. 4) Die heil. Schrift ist den Gläubigen nicht gegeben, sondern den Gottlosen, daß sie überwunden werden. 5) Innerhalb zweien Jahren wird der Herr vom Himmel herabkommen [b]) und mit den weltlichen Fürsten handeln und kriegen, und die Gottlosen werden vertilgt, aber die Gottseligen und Auserwählten werden mit ihm herrschen auf Erden. 6) Alle, die gelehrt sind und das Evangelium verkünden, sind Verkehrer der Schrift. 7) Im Abendmahl des Herrn ist allein Wein

---

a) Ein ähnliches Erkennungszeichen der Wiedertäufer s. bei Gayler, S. 303., auch bei Justus Menius.

b) Rhegius nothw. Warnung (Teutsche Werke, IV. F. 137b.): „Ich mein, die Widertäufer eilen darum so fast, daß jedermann in zwei Jahren solle fromm werden, denn etlich unter ihnen sagten, der jüngst Tag komme über zwei Jahr." Rhegius' Schrift ist datirt vom 6. des Herbstmonats 1527.

und Brod (Sayler a. a. O.). So weit diese Artikel nicht die gemeinsame Ansicht aller Wiedertäufer aussprechen, stimmen sie mit den uns bekannten hutischen Lehren so gut überein, daß wir keinen Anstand nehmen, dieselben sammt den nikolsburger Thesen, deren innere Zusammengehörigkeit mit ihnen in die Augen fällt, auf Hut zurückzuführen. Hierfür spricht auch der Umstand, daß Hut's oben genannter Sendling, Ambrosius Spitelmayr, nach seiner Verhaftung in Erlangen ein Bekenntniß ablegte (September 1527), in welchem mehrere der augsburger Artikel fast wörtlich zu finden sind [a]). In der That war Hut nach seiner Flucht aus Steier wieder in Augsburg und entwickelte daselbst eine so erfolgreiche Thätigkeit, daß unter den dortigen Wiedertäufern nunmehr ein entschieden schwärmerisches und chiliastisches Element hervortrat. Hut war es aber auch, der durch seine ausschweifenden Ideen dem Anabaptismus in der öffentlichen Meinung am meisten schadete, und ihm vorzüglich war es zuzuschreiben, daß man jetzt warnend darauf hinwies, wie „aus dem Widertauf mehr denn eine, ja viel schrecklichere Beschwerung" folge, nämlich „daß Christus nicht als Gott und Mensch, sondern als ein schlechter Prophet gilt, der auch in Erbsünde empfangen und nicht unser Mittler und Seligmacher ist; dann daß es keine weltliche christliche Obrigkeit mehr gibt, dieselben auch alle vertilgt und alle zeitlichen Dinge gemein werden, und so auf Erden gar kein Gesetz und Ordnung mehr seyn soll." So schrieb der Rath von Nürnberg am 21. Dec. 1527 nach Ulm und ließ in demselben Sinne eine „gründliche Unterrichtung wider die Widertäufer" öffentlich ausgehen [b]).

---

a) Die Vermuthung Jörg's (S. 677), Hubmaier, Denk und Hetzer haben in Augsburg gemeinschaftlich die „Artikel der neuen Christen" verfaßt, ist eine durchaus grundlose Hypothese.

b) Keim, Geschichte der Reformation von Ulm. 1851. S. 137. — Will, Beiträge ꝛc. in der Beilage.

Einen zugleich treueren und besonneneren Schüler Denk's lernen wir an dem anabaptistisch gesinnten augsburger Patricier Eitelhans Langermantel, vom Geschlechte derer zum Sparren (de Cuneo) kennen, wenn derselbe wie Ott (annal. ad a. 1527) versichert, der Verfasser des in diesem Jahr ohne Namen erschienenen und bei den Wiedertäufern nach Rhegius „gar köstlich geachteten" Büchleins ist, welches den Titel führt: ein Göttlich und gründlich offenbarung von den warhaftigen widertäufern, mit göttlicher warheit anzeigt" a). Rhegius zählt in der vorhin genannten Schrift dreizehn „Irrsale" dieses Büchleins auf, um dieselben artikelweise zu widerlegen b). Der erste, fünfte und neunte Artikel bestreiten die Berufung der evangelischen Prediger unter Hinweisung darauf, daß sie wider einander seyen (im Abendmahlsstreit, bemerkt Rhegius), daß den Leuten aus ihrem Predigen gar kein Licht zugestanden sey und gar Niemand sich bessere, und daß ein rechter Prediger nicht wie sie an Einem Orte bleiben dürfe. „Ihr bekennet's selbst," ruft der Verfasser den Gegnern zu, „es wolle sich Niemand bessern; darum solltet ihr aus einer solchen Stadt fliehen; dieweil ihr aber bleibt, so ist's ein Zeichen, daß ihr nicht berufen seyd." Er beschuldigt sie ferner, sie lehren (vermöge des Dogma von der Prädestination), man müsse sündigen, Gott trage die Schuld der Sünde, — „denn zöge mich Gott, so sündigte ich nicht," — und erklärt es für Irrthum und Gotteslästerung, wenn

---

a) 4½ Bog. in 4. S. Veesenmeyer, Beiträge zur Geschichte der Literatur und Reformation, II. Nachricht von E. L. rc. S. 51—67. Ich kenne das Büchlein nur aus Rhegius' Widerlegung.

b) Die der Flugschrift: „newe Zeyttung von den Widderteufern und yhrer Sect" 1528 angehängten dreizehn Artikel, „welche sie für wahrhaftig halten", sind nach den von Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, III, 507 f., mitgetheilten Proben keine andern als diese von Rhegius formulirten „Irrsale", enthalten somit nicht die Lehre der salzburger Anabaptisten, wie Ranke meint.

man lehre, wer von Gott zur Seligkeit versehen sey, der werde selig (Art. 2. 6. 3.), wogegen sich Rhegius auf Röm. 9, 11. beruft und beifügt: „hie bedarf's keines Glossirens von der zeitlichen Pön wider Edomäam; die Worte sind klar.“ Die positiven Ansichten des Verfassers sind sodann nach Rhegius folgende. „Er meint, es seyen etliche in dieser Zeit ohne Sünde, und spricht: der sey hie ein Kind Gottes, der weder auswendig noch inwendig Bosheit an ihm finde (Art. 4.). — Er meint, der Geist Gutes zu thun sey allen Menschen gemein und angeboren; darum so mögen sie Gutes thun von ihnen selbst, wie sie erschaffen sind (Art. 7.) a). — Er läßt sich merken, als wenn das natürliche Gesetz genugsam wäre Gutes zu thun oder christlich zu leben (A. 8.). — Er lehrt, der himmlische Vater ziehe uns zu ihm durch unsre Kräfte. „Gott zeucht uns zum allerersten durch die Kraft, die in uns ist; da frag ein jeglicher sein eigen Herz; so er Böses thun will, so ermahnt es ihn, er solls nicht thun,“ also redet er (A. 10.). — Er gibt Christum allein vor als einen Lehrer christlichen Lebens und nicht als einen Erfüller des Gesetzes in uns (Art. 11.) b). — Er spricht, es sey nur ein einiges (nicht inniges, wie bei Ranke steht) Ziehen des Vaters, damit er uns zu ihm ziehe, das sey wenn man lehre recht thun von außen (Art. 12.) c). — Er hats für eine besondere

a) „Derhalben sollen sie nicht weit um sich sehen; daheimen haben sie, was sie zum frommen Leben bedürffen.“ Bei Rhegius, F. 135.

b) Rhegius 140. sagt: „wie wissen sie so gar nichts von Christo, meinen, wenn sie sich nur wiedertaufen, so auch Christus im Jordan getauft sey, so sey es ausgericht. Also verleugnen sie alle Macht und Wirkung Christi und machen allein einen Lehrer aus ihm, der kommen sey und seines Vaters Willen mündlich gepredigt hab.“

c) Rhegius setzt dem Ziehen durch die auswendige Lehre den inneren Zug des heiligen Geistes entgegen, bemerkt jedoch: „verstehet aber dieser Wiedertäufer sein Wort anderst, so sollt er sie billig klar gesetzt haben, daß man seine Meinung begreifen möcht.“ F. 141.

neue Offenbarung von Gott, daß man sich wieder soll taufen lassen" (Art. 13.).

Diese Erklärungen des Verfassers zeigen zur Genüge, daß, wie Rhegius sagt, Denk sein Lehrmeister ist. Ausgehend, wie dieser, von dem Princip der absoluten Willensfreiheit, widerspricht er der Lehre von der „ewigen Vorsehung", welche auch Denk bei seiner Unterredung mit den augsburger Predigern zum nächsten Gegenstand der Erörterung gemacht hatte, vindicirt dem Menschen die reale Möglichkeit, aus eigener Kraft Gutes zu thun, ja sogar ohne Sünde zu seyn, legt allen Nachdruck auf die natürliche Gottesoffenbarung im Gewissen, welches er einerseits als das an sich zureichende Sittengesetz, andererseits als das zum Vater ziehende Princip auffaßt, „so daß es nicht mehr bedürfe, als daß der Mensch die bei ihm wohnende Kraft gebrauche und nicht still liegen lasse" (bei Rhegius, Fol. 139 b), und sieht folgerichtig in Christo nur den Propheten, der durch sein Wort (und Exempel) das Sittengesetz zum klareren Bewußtseyn bringt und den innern Zug des Herzens zu Gott kräftigt und unterstützt. Denk's ganze Anthropologie und Christologie läßt sich auf diese wenigen Sätze zurückführen; nur daß sein Schüler die mystische Form zum Theil abgestreift hat und den pelagianischen und rationalistischen Charakter der ganzen Richtung offener hervortreten läßt. Eitelhans Langermantel nahm ein tragisches Ende. Er wurde am 15. October 1527 als Wiedertäufer gefangen genommen und vom Rath auf sein Gut nach Leutershofen verwiesen; hier aber ließ ihn Dietpold von Stein, ein Oberster des schwäbischen Bundes, greifen, nach Weißenhorn führen und enthaupten (Mitte April 1528.).

Endlich scheinen die denk'schen Ideen auch im übrigen Schwaben ihre Anhänger und Vertreter gehabt zu haben. Der „Hirte" der Anabaptistengemeinde in Eßlingen schreibt im Februar 1528 an einige abtrünnige Brüder:

erneuert hat. Aber wenn es auch dahingestellt bleiben muß, ob nicht Denk selbst eine Zeit lang chiliastische Hoffnungen hegte, so war doch sein Offenbarungsprincip und sein schroffer Gegensatz gegen die bestehenden Ordnungen des kirchlichen und bürgerlichen Lebens ganz geeignet, einer auf Visionen sich berufenden Ankündigung der Nähe des Reiches Christi zur Unterlage zu dienen, und Hut's Opposition gegen die kirchliche Erlösungslehre, vollends aber seine Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen charakterisiren ihn bestimmt als einen Schüler Denk's. Wie eifrig sich übrigens Hut die Verbreitung seiner religiösen Grundsätze angelegen seyn ließ, wird sich uns sogleich zeigen.

Auch unter den Wiedertäufern in Mähren stoßen wir auf gewisse Anzeichen denk'schen Einflusses; nur ist er hier so wenig der einzige Factor als bei Hut. Gleichzeitig mit den kautz'schen Artikeln wurden in Deutschland acht Thesen bekannt, über welche in der durch D. Balthasar Hubmaier zu einem Hauptsitz des Anabaptismus erhobenen Stadt Nikolsburg disputirt worden seyn sollte. In diesen Thesen wird behauptet: 1) „das Evangelium sey nicht zu predigen öffentlich in den Kirchen, sondern nur heimlich in besonderen Häusern; 2) Christus sey in der Erbsünde empfangen; 3) die Jungfrau Maria sey nicht eine Mutter Gottes, sondern allein eine Mutter Christi; 4) Christus sey nicht Gott, sondern allein ein Prophet, dem das Wort Gottes befohlen sey; 5) Christus habe nicht genuggethan für aller Welt Sünde; 6) es soll keine Gewalt noch Meisterschaft seyn unter den Christen; 7) der letzte Tag wird zukünftig seyn über zwei Jahre; 8) die Engel seyen mit Christo Mensch geworden und haben Fleisch an sich genommen mit Christo" a). Als Urheber dieser merkwürdigen

a) Diese Artikel bilden die zweite Hälfte einer Reihe von Lehrsätzen der Wiedertäufer, welche Gayler (histor. Denkwürdigkeiten von Reutlingen, 1840, S. 317) aus den reutlinger Acten mittheilt. Sie

Artikel wurde gleich bei ihrem Bekanntwerden Hubmaier genannt. Schon im Juli 1527 hatte Zwingli von den παραδοξότατα Balthasari gehört und wünschte sie von Oekolampadius zu erhalten. Dieser antwortete ihm, er habe sie auf einem von Johann Faber (damals Beichtvater des Kaisers Ferdinand in Wien) nach Basel geschickten Blatte gelesen, könne aber nicht glauben, auch wenn ein Anderer als Faber sie verbreitete, daß Hubmaier solche blasphemische, das ganze Christenthum mit einem Male über den Haufen werfende Behauptungen aufgestellt habe. Dem Zettel zufolge hätte er nämlich gelehrt, die Jungfrau Maria habe noch andere Söhne gehabt, und Christus sey in der Erbsünde empfangen und nicht der wahre Sohn Gottes a). In der That war Hubmaier, so viel wir wissen, von den extremen Vorstellungen, welche jenen Thesen zu Grunde liegen, namentlich von grob chiliastischen Schwärmereien frei, und es ist viel wahrscheinlicher, daß man in Wien, was irgend Mißfälliges der Art von Nikolsburg ausging, ohne Prüfung ihm, als dem Haupte der dortigen und überhaupt der mährischen Wiedertäufer, zur Last legte. Der beste Beweis, daß man in diesem Falle Hubmaier'n Unrecht gethan hatte, liegt in Faber's eigener Schrift über die Gründe

haben dort die Ueberschrift: „Artikel der Wiedertäufer", und die Unterschrift: „Sollichs lehren die Augspurger nuien Christen von den Feinden unseres Glaubens, den Juden; auch ist sollichs zu Nikkelsburg disputirt." Lateinisch finden sie sich bei Heumann, documenta literaria (Altorfi 1758), sqq. p. 65, mit der Bemerkung: in fragmentis nostris (von Pirkheimer) deprehensi hi articuli disputati in Nickelsburg per doctorem Balthasarem. Vergl. auch Cochlaei comment. (wo außer Art. 1. 4. 6. 7. auch noch die These angeführt wird: Christianis omnia esse inter se communia) und Sender, relatio hist. de ortu et progressu haeresium. Ingolst. 1654.

a) Oec. Zw. 19. Jul. 1527. (Zw. Epp. II, 80.). Die ungenaue Anführung erklärt sich daraus, daß Oekolampadius das Papier nicht mehr bei der Hand hatte.

seiner Verurtheilung zum Feuertode a). In dieser Schrift, welche „ein Summari von D. Hubmaier's Mißhandlung aus seinen eigenen Handschriften und anderen Acten" enthält, weiß ihm Faber in Betreff der Lehre nur dieß vorzuwerfen, daß er von der Kindertaufe und von dem Sacrament des Altars gar nichts halte und im letzteren nur Brod und Wein seyn lasse; als sein eigentliches Verbrechen erscheint vielmehr die angebliche Miturheberschaft des Bauernkrieges. Wir erklären daher die hergebrachte, noch bei Hagen (II, 237.) sich findende Annahme, daß Hubmaier die nikolsburger Thesen aufgestellt habe, ohne Bedenken für unrichtig. Ob dieselben nicht vielmehr von Hut herrühren oder wenigstens unter seiner Inspiration entstanden sind? Vergleichen wir nämlich dieses sonderbare Gemengsel von flachem Rationalismus und grobem Mysticismus mit Hut's Lehrmeinungen, so ergibt sich, daß nicht bloß die Verkündigung des bevorstehenden Weltendes und der damit zusammenhängende erste Satz b) denselben conform ist, sondern auch der fünfte und sechste Artikel seine, beziehungsweise Denk's Gedanken aussprechen. Es bleiben also nur die Behauptungen über die Person Christi übrig, in welchen wir aber bei allem Scheine der Neuheit doch nur die folgerichtige Fortbildung der von Denk vorgetragenen Ansicht zu erkennen vermögen. Ja eben der innere Zwiespalt der denk'schen Christologie, welche einerseits Christum nur als Propheten und Vorbild zu fassen weiß, andererseits ihm doch eine vorzeitliche Existenz vindiciren zu wollen scheint, spiegelt sich in dem Mißverhältniß zwischen These 4. und 8. ganz charakteristisch ab. Nur für das Paradoxon,

---

a) Vergl. Hummel, neue Bibl. I, 218.

b) In Frank's Chronik, III, 459. wird als Meinung einer Partei der Wiedertäufer angeführt: „es sey mit dem Predigen aus und die Thür zugeschlossen, und sey jetzt Schweigenszeit und die Welt der Wahrheit, die sie so oft hat ausgeschlagen, nimmer werth."

daß die Engel mit Christo Mensch geworden seyn sollen, ergibt sich kein deutlicher Anknüpfungspunct; dasselbe ist aber in jedem Falle eine ganz isolirte Erscheinung. Daß nun aber Hut wirklich in Mähren und namentlich in Nikolsburg war und daselbst in einer Weise auftrat, welche Hubmaier's Widerspruch hervorrief, ergibt sich theils aus Hut's eigenen Aussagen (bei Jörg, S. 736.), theils aus einer Nachricht bei Seb. Frank a), wie denn auch das Vorkommen „hutischer Brüder" in Mähren (nicht zu verwechseln mit den Hutterianern) damit zusammenstimmt. Es scheint, daß Hut nach einem kurzen Aufenthalt in Schwaben (Augsburg), wohin er sich von Nürnberg aus zunächst wandte b), etwa im Frühjahre des Jahres 1527 nach Mähren ging. Auf seiner Rückreise von dort hätte dann seine Missionsthätigkeit in Steier stattgefunden, von welcher uns eine bemerkenswerthe Kunde erhalten ist.

Das Städtchen Steier in Oesterreich ob der Ens, schon im Mittelalter ein Sitz der Opposition gegen die römische Kirche c), war seit dem Jahre 1524 der Reformation zugethan, aber der Widerstand des Klosterabtes und der ihm zur Last fallende Mangel an tauglichen Predigern begünstigten das Eindringen fremder Lehrer und sectirerischer Tendenzen. Hier traf Johann Hut nebst dreien seiner Jünger um St. Veit (15. Juni) 1527 ein, wurde durch den Schloßkaplan bei dem Herrn von Roggendorf untergebracht, auch sonst als ein in Gottes Wort hochverständiger Mann angepriesen, und predigte zuerst hin und her in den

---

a) Frank sagt S. 270 von Hubmaier: „Zuletzt — gen Niclausburg in Merrhern kommen und daselb wider Johann Hutten gestanden, und etwas mit dem mißhellig den widertauff angericht".

b) Will a. a. O.

c) Füßlin, Beiträge, 5, 460. Das Folgende nach Val. Preuenhuber, annal. Styrenses, bei Raupach, ev. Oestreich, Presb. Austr. 14. und Nachlese, §. 1 u. 11.

Häusern, hernach in einer Scheune außerhalb der Stadt mit dem Erfolg, daß mehrere Handwerker seine Lehre annahmen, mit ihm das Abendmahl oder Brodbrechen hielten und sich auch von ihm aufs Neue taufen ließen. Sobald die Obrigkeit von diesen Versammlungen Nachricht erhielt, wollte sie Hut festnehmen lassen; es gelang ihm jedoch noch, zu entfliehen. Dagegen wurde gegen seine Anhänger ein peinliches Verfahren eingeleitet, in Folge dessen im Frühling des nächsten Jahres zwölf Personen die Todesstrafe erlitten, andere des Landes verwiesen wurden. Ueber die von Hut („Bruder Hut" nennen sie ihn) gepredigte Lehre erfahren wir aus ihren Verhören Folgendes. Sie versicherten zuerst, Hut habe in seinen Predigten die Anhörung des göttlichen Wortes und den Gehorsam gegen die Obrigkeit als die vornehmsten Pflichten eines christlichen Lebens angepriesen, darauf aber sie ermahnt, sich des Herrn Bundes zu unternehmen, das ist, die Wiedertaufe zu empfahen. Am 7. Nov. reichten sodann die standhaft Gebliebenen eine Schrift ein, in welcher sie ihre Willigkeit bezeugten, der Obrigkeit mit Leib und Gut bis an ihr Ende gehorsam zu seyn, sich auch erboten, von ihren Versammlungen, die jedoch nicht in böser Absicht gehalten worden, fortan abzustehen, dabei übrigens ihre Lehre von Taufe und Abendmahl aus der heil. Schrift nach ihrem Sinne erklärten und vertheidigten. Auf der Folter endlich legten sie einhellig das Bekenntniß ab: „daß von der christlichen und geistlichen Obrigkeit so viel zu halten sey, als im Wort Gottes davon begriffen; daß man der weltlichen Obrigkeit Unterthänigkeit und Gehorsam zu leisten schuldig sey in Sachen, welche Leib und Gut betrāfen; daß die Wiedertaufe jedem Menschen zur Seligkeit nöthig sey, daß nur zwei Sacramente wären, die Taufe und des Herrn Abendmahl; in diesem wären Brod und Wein nur Zeichen des Leibes und Blutes Christi; daß alle Güter unter den Christen gemein seyn sollten. Das Zeichen, woran sie einander erkannt hätten, wäre dieses gewesen, daß

ein Bruder den andern im Herrn gegrüßt, und wenn der andere geantwortet hätte: Dank dir Gott im Herrn, so habe man ihn für einen Bruder erkannt [a]). Es ist aus diesem Bekenntniß der hutischen Brüder in Steier klar, daß Hut sich hier vorsichtig und zurückhaltend ausgesprochen hat; aber die wiederholte Erklärung über das Verhältniß zur weltlichen Obrigkeit läßt auf eine darauf bezügliche Anklage schließen und das Postulat der Gütergemeinschaft versetzt uns entschieden auf münzer'schen Boden. Ein Einwand gegen die Vermuthung, daß die nikolsburger Artikel hutischen Ursprunges seyen, läßt sich unter diesen Umständen aus den Geständnissen der steierschen Anabaptisten nicht erheben, während dagegen im Folgenden eine Bestätigung derselben zu liegen scheint.

Neben den nikolsburger Thesen werden uns zugleich nachstehende Sätze als Lehre der augsburger neuen Christen bezeichnet: 1) Wer nicht hören und bekennen mag, den soll man nicht taufen. 2) Wer Eigenes hat, der mag des Herrn Nachtmahls nicht theilhaftig werden. 3) Der Satan und die Gottlosen werden endlich auch selig. 4) Die heil. Schrift ist den Gläubigen nicht gegeben, sondern den Gottlosen, daß sie überwunden werden. 5) Innerhalb zweien Jahren wird der Herr vom Himmel herabkommen [b]) und mit den weltlichen Fürsten handeln und kriegen, und die Gottlosen werden vertilgt, aber die Gottseligen und Auserwählten werden mit ihm herrschen auf Erden. 6) Alle, die gelehrt sind und das Evangelium verkünden, sind Verkehrer der Schrift. 7) Im Abendmahl des Herrn ist allein Wein

---

a) Ein ähnliches Erkennungszeichen der Wiedertäufer s. bei Sayler, S. 303., auch bei Justus Menius.

b) Rhegius nothw. Warnung (Teutsche Werke, IV. F. 137b.): „Ich mein, die Widertäufer eilen darum so fast, daß jedermann in zwei Jahren solle fromm werden, denn etlich unter ihnen sagten, der jüngst Tag komme über zwei Jahr." Rhegius' Schrift ist datirt vom 6. des Herbstmonats 1527.

und Brod (Hayler a. a. O.). So weit diese Artikel nicht die gemeinsame Ansicht aller Wiedertäufer aussprechen, stimmen sie mit den uns bekannten hutischen Lehren so gut überein, daß wir keinen Anstand nehmen, dieselben sammt den nikolsburger Thesen, deren innere Zusammengehörigkeit mit ihnen in die Augen fällt, auf Hut zurückzuführen. Hierfür spricht auch der Umstand, daß Hut's oben genannter Sendling, Ambrosius Spitelmayr, nach seiner Verhaftung in Erlangen ein Bekenntniß ablegte (September 1527), in welchem mehrere der augsburger Artikel fast wörtlich zu finden sind [a]). In der That war Hut nach seiner Flucht aus Steier wieder in Augsburg und entwickelte daselbst eine so erfolgreiche Thätigkeit, daß unter den dortigen Wiedertäufern nunmehr ein entschieden schwärmerisches und chiliastisches Element hervortrat. Hut war es aber auch, der durch seine ausschweifenden Ideen dem Anabaptismus in der öffentlichen Meinung am meisten schadete, und ihm vorzüglich war es zuzuschreiben, daß man jetzt warnend darauf hinwies, wie „aus dem Widertauf mehr denn eine, ja viel schrecklichere Beschwerung" folge, nämlich „daß Christus nicht als Gott und Mensch, sondern als ein schlechter Prophet gilt, der auch in Erbsünde empfangen und nicht unser Mittler und Seligmacher ist; dann daß es keine weltliche christliche Obrigkeit mehr gibt, dieselben auch alle vertilgt und alle zeitlichen Dinge gemein werden, und so auf Erden gar kein Gesetz und Ordnung mehr seyn soll." So schrieb der Rath von Nürnberg am 21. Dec. 1527 nach Ulm und ließ in demselben Sinne eine „gründliche Unterrichtung wider die Widertäufer" öffentlich ausgehen [b]).

---

a) Die Vermuthung Jörg's (S. 677), Hubmaier, Denk und Hetzer haben in Augsburg gemeinschaftlich die „Artikel der neuen Christen" verfaßt, ist eine durchaus grundlose Hypothese.

b) Keim, Geschichte der Reformation von Ulm. 1851. S. 137. — Will, Beiträge rc. in der Beilage.

Einen ungleich treueren und besonnenern Schüler Denk's lernen wir an dem anabaptistisch gesinnten augsburger Patricier Eitelhans Langermantel, vom Geschlechte derer zum Sparren (de Cuneo) kennen, wenn derselbe wie Ott (annal. ad a. 1527) versichert, der Verfasser des in diesem Jahr ohne Namen erschienenen und bei den Wiedertäufern nach Rhegius „gar köstlich geachteten" Büchleins ist, welches den Titel führt: ein Göttlich und gründlich offenbarung von den warhaftigen widertäufern, mit göttlicher warheit anzeigt" a). Rhegius zählt in der vorhin genannten Schrift dreizehn „Irrsale" dieses Büchleins auf, um dieselben artikelweise zu widerlegen b). Der erste, fünfte und neunte Artikel bestreiten die Berufung der evangelischen Prediger unter Hinweisung darauf, daß sie wider einander seyen (im Abendmahlsstreit, bemerkt Rhegius), daß den Leuten aus ihrem Predigen gar kein Licht zugestanden sey und gar Niemand sich bessere, und daß ein rechter Prediger nicht wie sie an Einem Orte bleiben dürfe. „Ihr bekennet's selbst, „ruft der Verfasser den Gegnern zu, „es wolle sich Niemand bessern; darum solltet ihr aus einer solchen Stadt fliehen; dieweil ihr aber bleibt, so ist's ein Zeichen, daß ihr nicht berufen seyd." Er beschuldigt sie ferner, sie lehren (vermöge des Dogma von der Prädestination), man müsse sündigen, Gott trage die Schuld der Sünde, — „denn zöge mich Gott, so sündigte ich nicht," — und erklärt es für Irrthum und Gotteslästerung, wenn

a) 4½ Bog. in 4. S. Veesenmeyer, Beiträge zur Geschichte der Literatur und Reformation, II. Nachricht von E. L. rc. S. 51—67. Ich kenne das Büchlein nur aus Rhegius' Widerlegung.

b) Die der Flugschrift: „newe Zeyttung von den Widderteufern und yhrer Sect" 1528 angehängten dreizehn Artikel, „welche sie für wahrhaftig halten", sind nach den von Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, III, 507 f., mitgetheilten Proben keine andern als diese von Rhegius formulirten „Irrsale", enthalten somit nicht die Lehre der salzburger Anabaptisten, wie Ranke meint.

man lehre, wer von Gott zur Seligkeit versehen sey, der werde selig (Art. 2. 6. 3.), wogegen sich Rhegius auf Röm. 9, 11. beruft und beifügt: „hie bedarf's keines Glossirens von der zeitlichen Pön wider Edomäam; die Worte sind klar." Die positiven Ansichten des Verfassers sind sodann nach Rhegius folgende. „Er meint, es seyen etliche in dieser Zeit ohne Sünde, und spricht: der sey hie ein Kind Gottes, der weder auswendig noch inwendig Bosheit an ihm finde (Art. 4.). — Er meint, der Geist Gutes zu thun sey allen Menschen gemein und angeboren; darum so mögen sie Gutes thun von ihnen selbst, wie sie erschaffen sind (Art. 7.) a). — Er läßt sich merken, als wenn das natürliche Gesetz genugsam wäre Gutes zu thun oder christlich zu leben (A. 8.). — Er lehrt, der himmlische Vater ziehe uns zu ihm durch unsre Kräfte. „Gott zeucht uns zum allerersten durch die Kraft, die in uns ist; da frag ein jeglicher sein eigen Herz; so er Böses thun will, so ermahnt es ihn, er solls nicht thun," also redet er (A. 10.). — Er gibt Christum allein vor als einen Lehrer christlichen Lebens und nicht als einen Erfüller des Gesetzes in uns (Art. 11.) b). — Er spricht, es sey nur ein einiges (nicht inniges, wie bei Ranke steht) Ziehen des Vaters, damit er uns zu ihm ziehe, das sey wenn man lehre recht thun von außen (Art. 12.) c). — Er hats für eine besondere

a) „Derhalben sollen sie nicht weit um sich sehen; daheimen haben sie, was sie zum frommen Leben bedürffen." Bei Rhegius, F. 135.

b) Rhegius 140. sagt: „wie wissen sie so gar nichts von Christo, meinen, wenn sie sich nur wiedertaufen, so auch Christus im Jordan getauft sey, so sey es ausgericht. Also verleugnen sie alle Macht und Wirkung Christi und machen allein einen Lehrer aus ihm, der kommen sey und seines Vaters Willen mündlich geprediget hab."

c) Rhegius setzt dem Ziehen durch die auswendige Lehre den inneren Zug des heiligen Geistes entgegen, bemerkt jedoch: „verstehet aber dieser Wiedertäufer sein Wort anderst, so sollt er sie billig klar gesetzt haben, daß man seine Meinung begreifen möcht." F. 141.

neue Offenbarung von Gott, daß man sich wieder soll taufen lassen" (Art. 13.).

Diese Erklärungen des Verfassers zeigen zur Genüge, daß, wie Rhegius sagt, Denk sein Lehrmeister ist. Ausgehend, wie dieser, von dem Princip der absoluten Willensfreiheit, widerspricht er der Lehre von der „ewigen Vorsehung", welche auch Denk bei seiner Unterredung mit den augsburger Predigern zum nächsten Gegenstand der Erörterung gemacht hatte, vindicirt dem Menschen die reale Möglichkeit, aus eigener Kraft Gutes zu thun, ja sogar ohne Sünde zu seyn, legt allen Nachdruck auf die natürliche Gottesoffenbarung im Gewissen, welches er einerseits als das an sich zureichende Sittengesetz, andererseits als das zum Vater ziehende Princip auffaßt, „so daß es nicht mehr bedürfe, als daß der Mensch die bei ihm wohnende Kraft gebrauche und nicht still liegen lasse" (bei Rhegius, Fol. 139 b), und sieht folgerichtig in Christo nur den Propheten, der durch sein Wort (und Exempel) das Sittengesetz zum klareren Bewußtseyn bringt und den innern Zug des Herzens zu Gott kräftigt und unterstützt. Denk's ganze Anthropologie und Christologie läßt sich auf diese wenigen Sätze zurückführen; nur daß sein Schüler die mystische Form zum Theil abgestreift hat und den pelagianischen und rationalistischen Charakter der ganzen Richtung offener hervortreten läßt. Eitelhans Langermantel nahm ein tragisches Ende. Er wurde am 15. October 1527 als Wiedertäufer gefangen genommen und vom Rath auf sein Gut nach Leutershofen verwiesen; hier aber ließ ihn Dietpold von Stein, ein Oberster des schwäbischen Bundes, greifen, nach Weißenhorn führen und enthaupten (Mitte April 1528.).

Endlich scheinen die denk'schen Ideen auch im übrigen Schwaben ihre Anhänger und Vertreter gehabt zu haben. Der „Hirte" der Anabaptistengemeinde in Eßlingen schreibt im Februar 1528 an einige abtrünnige Brüder:

man solle Gottes Wort, davon die Schrift, wie alle andre Creaturen ein Gezeugniß seyen, nichts weder zugeben noch nehmen. Was Zwietracht im Glauben je entstanden sey, die nicht mit der Schrift vorgegeben und beschirmt worden wäre? „Gebt der Schrift nicht mehr zu, als ihr gebührt. Habt ihr die Salbung, so könnt ihr auch die Schrift urtheilen und alle Dinge, auch die Geheimnisse Gottes, 1 Kor. 2. Wer nichts kann noch weiß von Gott, denn allein was er aus der Schrift erlernet, der ist schriftgelehrt und pharisäisch" rc. Und wieder: „warum ließet ihr euch so gern auf lutherisch weisen? Es ist ein feines leichtes Evangelium vom süßen Jesu, geht nur mit einem bloßen Glauben um." Gleichzeitig bekannten etliche Wiedertäufer in Eßlingen: Christus sey kein Gott, sondern nur ein Prophet und sonst ein lauterer Mensch, wie jeder andere; denn Alle, welche Gottes Willen thun, seyen seine Söhne. Ohne Zweifel waren es dieselben, welche erklärten, man dürfe keiner weltlichen Obrigkeit oder Herrschaft, sondern Gott allein gehorchen, und alle Menschen müßten Eins und einander ganz gleich werden; es dürfe daher Niemand etwas Eigenes haben, sondern Alles müsse gemeinschaftlich seyn. Nehmen wir hinzu, daß sich unter den Anabaptisten jener Gegend der Plan einer im Jahre 1528 zu beginnenden gewaltsamen Aufrichtung des Wiedertäuferreichs vorfindet, zu welcher sie Zuzüge von fremden Brüdern, namentlich aus Augsburg und Mähren, erwarteten, so drängt sich uns von selbst die Erinnerung an Hut wieder auf, und die Vermuthung liegt nahe, die angegebenen Grundsätze und Tendenzen seyen durch augsburger Emissäre, z. B. durch den unter den Häuptern der eßlinger Gemeinde genannten Hans Krafft, einen aus Augsburg der Wiedertaufe halber vertriebenen Messerschmied, nach Eßlingen verpflanzt worden a).

a) Sayler, S. 312. 302 ff. Pfaff, Geschichte der Reichsstadt Eßlingen. 1840. S. 472 ff. Ranke, III, 513.

Wir haben im Bisherigen eine Reihe von Thatsachen zusammengestellt, welche die schnelle und weite Verbreitung der von Hans Denk verkündigten Lehre unwidersprechlich beurkunden. Am Rhein, in der Schweiz, in Franken, in Schwaben, bis nach Mähren hinein zeigt sich uns ums Jahr 1527 der Einfluß seiner Theologie. Freilich begegnet sie uns selten in ihrer ursprünglichen Reinheit und im vollständigen Zusammenhang ihrer Gedanken, sondern gewöhnlich theils in abgerissenen Sätzen, theils mit anderweitigen, namentlich grob chiliastischen Elementen vermischt; gleichwohl ist sie es vornehmlich, durch welche die Ansätze zu einer eigenthümlichen Lehrbildung innerhalb des Anabaptismus hervorgerufen und gewisse dogmatische Vorstellungen bei den gleichzeitigen Wiedertäufern zu fast allgemeiner Anerkennung gebracht worden sind. Dieser Erfolg erscheint um so bedeutender, wenn wir erwägen, daß Denk's Lehrthätigkeit nicht mehr als zwei bis drei Jahre umfaßt. Denn kaum stand er an der Spitze einer zahlreichen, weit verbreiteten religiösen Partei, so sehen wir ihn auch schon vom Schauplatz abtreten.

3. Denk's letzte Schicksale; sein Tod in Basel; seine Schriften.

Das Jahr 1527 macht in der Geschichte der Wiedertäufer Epoche nicht bloß durch den ungemeinen Aufschwung, den ihre Sache in diesem Jahre gewann, sondern auch durch die empfindlichen Verluste, welche sie während desselben betroffen haben. In kurzer Zeit sahen sie sich fast aller ihrer Führer beraubt: Felix Manz wurde im Januar ertränkt, Michael Sattler im Mai verbrannt, Balthasar Hubmaier im Herbst gefangen genommen, Hans Hut kam gegen Ende des Jahres im Kerker um. Noch vor ihm fand Denk das Ziel seines Lebens, aber er war bereits aus seinem bisherigen Verhältniß zur anabaptistischen

Partei ausgeschieden, als der Tod ihn unvermuthet hinwegnahm.

Nach seinem Abgang von Worms finden wir Denk, zum Theil in Hetzer's Begleitung, auf einer Rundreise begriffen, deren Zweck der Besuch der „Brüder" war. Wir kennen die Ausdehnung und die einzelnen Stationen dieser mehr oder weniger geheimen Reise nicht vollständig. Aus dem über das straßburger Colloquium Bemerkten ergibt sich, daß wir keinen Grund zu der Annahme haben, Denk sei von Worms wieder nach Straßburg zurückgekehrt (Hagen, II, 293.). Dagegen darf es als gewiß gelten, daß er damals wieder nach Augsburg kam.

Die Geschichte der dortigen Wiedertäufer im Jahre 1527 liegt theilweise noch im Dunkeln und eine urkundliche Berichtigung und Ergänzung der gedruckten Quellen wäre wünschenswerth. Welser's augsburgische Chronik (fortgesetzt und herausgegeben von Werlich, 1595) gibt III, 12. in fast wörtlicher Uebersetzung von Gassari annales Augstburgenses ad a. 1527 (bei Menken, scr. rer. Germ. T. 1.), einen Bericht, dessen Ungenauigkeit wenigstens in chronologischer Beziehung nicht zu verkennen ist. Mehr Zuverlässigkeit hat die Darstellung, die wir bei Paul v. Stetten in seiner Geschichte der Reichsstadt Augsburg, I, 306., finden. Derselbe erzählt unter Berufung nicht bloß auf Gassarus und Sender, sondern auch auf die Rathsdecreta des J. 1527 Folgendes. „In diesem Jahr hatten sich einige Schüler von dem schwärmerischen Urheber der Wiedertäufersecte, Th. Münzer, mit Namen Johann Hutten, Jacob Kürsner und Sigmund Salminger zu Augsburg eingeschlichen, und nachdem sie bei Einigen Gehör gefunden, ihr Gift dergestalt ausgestreut, daß sie gar bald einen starken Anhang bekommen, wovon sich bereits Viele in den Gärten, wo sie ihre Zusammenkünfte gehalten, taufen lassen. Der Rath bekam zwar hiervon bald Nachricht und versäumte keine Zeit, diesem Uebel Einhalt zu thun, wie er sie denn anfangs ab-

mahnen, und nachdem solches nicht verfangen wollen, Einige gefangen setzen und die, so sich zum Widerruf nicht bequemen wollten, mit ihren Lehrern aus der Stadt schaffen lassen. Dem aber ungeachtet vermehrte sich ihre Anzahl fast täglich, sonderlich da Jacob Dachser und Hans Denk diese Lehre noch weiter ausgebreitet und die oben Benannten wiederum heimlich in die Stadt gekommen, auch sogar einige Zunftmeister auf ihre Seite gebracht. Solchem nach versuchte der Rath zwar noch einmal die Güte und ließ — ein Religionsgespräch mit ihnen halten; allein es wollte sich auch hierauf ein großer Theil nicht zum Widerruf verstehen, daher sie mit Ruthen ausgehauen und aus der Stadt geschafft, ihre Lehrer aber ins Gefängniß gelegt worden." Die in diesem Bericht enthaltene Andeutung von einem zweiten Aufenthalt Denk's in Augsburg (von dem früheren und dessen Folgen weiß P. von Stetten auffallenderweise nichts) wird durch die amtliche Anzeige bestätigt, welche im Juli oder August von Zürich aus in Augsburg einlief, daß Denk die Wiedertäufer inner- und außerhalb der Stadt besucht habe. (Ein gleiches Schreiben erging nach Constanz, Zw. Opp., ed. Schuler et Schultess, III, 357. „Simleri M." 505.) Zugleich ergibt sich hieraus, daß dieser Besuch nur sehr kurz gedauert hat. Indessen dürfte die Nachricht von einer im Jahre 1527 unter dem Vorsitz von Denk und Hut in Augsburg gehaltenen Wiedertäuferversammlung zu der Annahme einer nochmaligen Anwesenheit des ersteren führen, da Hut bekanntlich um die Mitte des Jahres in Steier war. In jener Versammlung soll Hut nach dem Bekenntniß eines Wiedertäufers (bei Jörg, S. 682.) gesagt haben, vom Bauernkrieg an gerechnet, in den nächsten vierthalb Jahren sollte die Sünde gestraft und die Obrigkeit ausgereutet werden; „aber durch wen, hat der Hut auf dießmal nicht, sondern erst hernach einem nach dem andern, zu denen er Vertrauen gehabt, angezeigt und gesagt, daß es durch sie, als die rechten Christen, geschehen

sollt". a) Eine Theilnahme Denk's an den von Hut unleugbar gehegten Umwälzungsplanen ist hierin durchaus nicht angezeigt; eher ließe sich denken, daß die Wahrnehmung der Umtriebe der hutischen Partei ihn einer Sache entfremdete, für die er kaum noch aufs eifrigste thätig war. Uebrigens galt Denk auch jetzt noch als das eigentliche Haupt der augsburger Anabaptisten. Es erhellt dieß daraus, daß Rhegius' Absehen bei seiner Schrift „wider den neuen Tauforden, nothwendige Warnung an alle Christglaubigen" vornehmlich auf ihn gerichtet ist. Er stellt darin Denk und Friedberger (Hubmaier) als die öffentlichen Verführer im Tauforden voran, erzählt, wie Denk — „dem Gott verzeihe, wo er noch nicht zum Tod gesündigt hat", — sammt seinen Landsfahrern auch in Augsburg den neuen Tauforden habe wollen aufrichten, weist wiederholt auf seine Irrthümer hin, und glaubt zuletzt, mit Namen vor ihm warnen zu müssen, wie Paulus vor Alexander dem Schmied gewarnt habe. Er erzählt hierauf die Vorfälle vom Jahre 1526 und fügt bei: „nachmals ist er nach Augsburg gekommen in die Winkel und hat sein Gift aber(mals) ausgegossen; öffentlich hat er sich nie sehen lassen, daß er zu uns wäre kommen und der Lehr halb mit uns geredt, wie er vormals auch gethan hat."

Als Denk Augsburg verließ, war die anabaptistische Bruderschaft daselbst im höchsten Flor. Die Zahl der Wiedergetauften war bereits auf 1100 Personen aus allen Ständen gestiegen, welche in drei Gartenhäusern nächtlicherweile zusammenkamen (Jörg. S. 710). Ihre Vorsteher waren außer Hut der ehemalige Priester Jakob Dachser von Ingolstadt, Sigmund Salminger, ein ge-

a) Herr Jörg meint, Hut habe mit jener Erklärung den auf das Frühjahr 1527 festgesetzten Ausbruch der Katastrophe ins Ungewisse hinausgeschoben. Aber seine ganze Combination wird durch die einfache Bemerkung über den Haufen geworfen, daß die Urgicht des Zuberhausen nicht vom April 1527, sondern 1528 ist!

wesener Mönch aus München, und jener Kürschner Jakob Groß von Waldshut, der uns schon in Straßburg begegnet ist. Aber wie anderwärts, so fing man eben damals auch zu Augsburg an, strengere Maßregeln gegen die Secte zu ergreifen, und Rhegius „getreuer Warnung" folgte das erwähnte öffentliche Gespräch und die Gefangennehmung der genannten Parteihäupter auf dem Fuße nach. Hut wurde den 23. October aus seinem Versteck hervorgezogen und in den Kerker geworfen, wo er, angeblich in Folge eines verunglückten Fluchtversuchs, den Tod fand. Am 7. December wurde sein Leichnam unter dem Läuten der Sturmglocke zum Galgen geführt und dort verbrannt. —

Zu den schwäbischen Reichsstädten, in welchen sich Denk zu jener Zeit vorübergehend aufhielt, gehört ferner Ulm. Hier war Meister Wilhelm Reblin (oder Reublin) für den Anabaptismus mit bedeutendem Erfolge thätig. Reblin war seit 1522 Pfarrer in Wytikon bei Zürich gewesen, hatte sich aber bald an Grebel und Manz angeschlossen und büßte seine eifrige Parteinahme für die Täuferei schon im August 1524 mit Gefangenschaft und im Januar 1525 mit der Verbannung aus dem Gebiete von Zürich. Er wirkte nun zunächst in der Gegend von Schaffhausen, namentlich zu Waldshut und Hallau, in anabaptistischer Richtung a) und kehrte später in seine schwäbische Heimath zurück, aber nicht, um sein Leben in seiner Vaterstadt Rottenburg am Neckar auf dem Scheiterhaufen zu beschließen, wie neuerdings in Folge einer Verwechselung mit Michael Sattler wiederholt gesagt worden ist b), sondern um mit der ihm eigenen Energie für den

a) Vgl. außer Füßlin's Beiträgen Zw. Epp. II, 389.

b) Dieser Verwechselung hat sich Gayler in seinen „Denkwürdigkeiten von Reutlingen", S. 298., schuldig gemacht, nach ihm Heyd, Herzog Ulrich, II, 315. Erbkam, dadurch getäuscht, glaubt wenigstens neben unserm Reblin einen zweiten annehmen zu müssen. Auch Bucholtz (Ferdinand I.) läßt Reblin 1527 in Rottenburg verbrannt werden.

Anabaptismus Propagande zu machen und seine Anhänger in kleine Gemeinden zu sammeln. So haben wir eine sichere Spur seiner Anwesenheit in Eßlingen (Sayler, S. 298.), und wenn, wie kaum zu zweifeln, der Bruder Wilhelm, der als Hirte der eßlinger Anabaptistengemeinde in der von Sayler im Auszug mitgetheilten Correspondenz zwischen dieser Gemeinde und einigen von Matthäus Alber in Reutlingen bekehrten Wiedertäufern eine so hervorragende Rolle spielt, mit unserem Reblin identisch ist, so ergibt sich hieraus sein Verhältniß zu den zahlreichen Anabaptisten jener Stadt und ihrer umliegenden Weiler von selbst. Doch hatte er in keinem Falle seinen bleibenden Sitz in Eßlingen (wie er denn auch unter den Häuptern der dortigen Wiedertäufer bei Pfaff, S. 472. nicht genannt wird); denn er erscheint auch wieder in Ulm, wo die Secte im Sommer 1527 dem evangelischen Prädicanten Conrad Som viel zu schaffen machte und manche redliche Seele an sich zog (Zwingli an Som, 1. Sept. 1527). Noch im Anfang des folgenden Jahres hören wir von etlichen Personen von Ulm, an welchen Reblin gearbeitet hatte (Sayler, S. 306.). Mit Hetzer war er persönlich bekannt; bei der züricher Disputation vom 17. Januar 1525, welche seine Ausweisung zur unmittelbaren Folge hatte, stand Hetzer gleich ihm auf der Seite von Grebel und Manz und sollte gleichfalls aus dem züricher Gebiet schwören. Auch Denk und Reblin waren einander vielleicht nicht fremd, da dieser in den Jahren 1521 und 1522 als Leutpriester zu St. Alban in Basel angestellt war, wo er unter unerhörtem Zulauf gegen das Papstthum predigte (Herzog, I, 91.). Sein nunmehriges Einverständniß mit der von Denk verbreiteten Lehre läßt sich urkundlich nachweisen, wenn er wirklich der Hirte der eßlinger Gemeinde ist, von welchem das oben erwähnte Schreiben herrührt. Es mag im August 1527 gewesen seyn, daß Denk mit seinem Freunde nach Ulm kam. Von hier aus erging nämlich am 16. September nach Augsburg

nicht bloß eine besorgte Anfrage, ob nicht einige Wiedertäufer von Augsburg ausgetreten seyen, sondern auch die Mittheilung, daß die Vorsteher dieser bösen Faction, Hans Denk, Hetzer, H. Beckenknecht (von Basel), sich eine Zeitlang in Ulm aufgehalten haben a).

Daß endlich Denk und Hetzer insgeheim auch Nürnberg besuchten, ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit aus den zum Theil schon früher angeführten Aussagen des Wiedertäufers Hans Schlaffer: „von Wahrheit wegen bekenne ich, daß ich in anderen Ländern Etliche gesehen; denn in diesem Sommer (1527) bin ich eine Zeit in Augsburg gewesen, habe ich ihrer viel gesehen, aber wenig darunter erkannt: allein Jacob Widmann, Jacob Kautz, Sigmund Hofer und Hansen Hut, ist jetzt gefangen daselbs seit Mariä Geburt sammt etlichen andern. Dann zu Nürnberg hab' ich gesehen Ludwig Hetzer und Hansen Denggen, treffliche, gottsgelehrte, ernstliche zwei Männer; zu Regensburg Oswald Blait" u. s. w. In unserer ersten Abhandlung ist diese Aussage auf die Zeit der Anstellung Denk's an der Schule zu St. Sebald in Nürnberg bezogen und als Zeugniß benutzt worden, daß Hetzer schon damals mit Denk zusammen war, weil es nicht glaublich schien, daß Denk später der über ihn ergangenen Straffentenz zum Trotz und ungeachtet seines eidlichen Gelöbnisses, dem auf ewige Verbannung lautenden Urtheil nachzukommen, den nürnberger Boden je wieder betreten habe. Auf die gleiche Weise ist das Bekenntniß Schlaffer's von Zeltner ausgelegt worden, auf dessen Autorität sich Will beruft, den hinwiederum Hagen als Gewährsmann für die Annahme nennt, daß Hetzer im J. 1524 sich ebenfalls in Nürnberg aufgehalten habe und schon damals mit Denk liirt gewesen sey. Indessen wird es doch das Natürlichste seyn, die verschiedenen Angaben Schlaffer's auf einen und denselben Zeitpunct, also auf den

a) Keim, die Ref. der Reichsstadt Ulm. 1851. S. 121.

Sommer 1527 zu beziehen a)), und das Wagestück, das so auf Denk herauskommt, in eine Stadt zu gehen, die ihm bei Leibesstrafe auf zehn Meilen verboten war, ist uns nur eines unter vielen Beispielen, mit welcher Kühnheit die Wiedertäufer den — freilich von keiner wohlgeordneten Polizei in Ausführung gebrachten — obrigkeitlichen Ausweisungsdecreten Trotz boten, auch dann, wenn sie sich zur Folgeleistung eidlich verpflichtet hatten, da sie sich durch solche von der Gewalt erzwungene Eide nicht für gebunden hielten b)). In Nürnberg hatte man übrigens neuerdings ein sehr wachsames Auge auf die Wiedertäufer, und es ist schon deßhalb wahrscheinlich, daß Denk's Aufenthalt daselbst nur von ganz kurzer Dauer war.

Endlich war Denk des unsteten Umherziehens und der damit für ihn als Wiedertäufer verbundenen Gefahren müde, um so mehr, da er sich den Abstand seiner religiösen Ueberzeugungen und Ideale von der sich doch wieder ins Aeußerliche ja Weltliche verlaufenden Richtung der ordinären Anabaptisten nicht länger verbergen konnte. In dieser Stimmung kam er nach Basel, und sein Wunsch war, hier, wo er früher in Ruhe und Frieden gelebt hatte, wieder seinen bleibenden Wohnsitz aufzuschlagen. Aber schon am 2. Juni 1526 war eine Verordnung ergangen, welche die in der Stadt wohnenden Wiedertäufer mit Verweisung auf fünf Meilen We-

a) Hiefür spricht auch der Umstand, daß Hut nur Denk in Nürnberg, Hetzer dagegen erst in Augsburg kennen gelernt hat (Verhör Hut's bei Jörg, S. 736.). Hetzer scheint auf seiner im Sommer 1524 angetretenen Reise nach Deutschland nur ins Bayrische gekommen und schon im Herbst desselben Jahrs über Augsburg nach Zürich zurückgekehrt zu seyn, wo er im Januar 1525 an der Disputation der Wiedertäufer mit Zwingli Theil nahm. Damit verliert freilich die Annahme einer über den straßburger Aufenthalt zurückgehenden Bekanntschaft Denk's mit Hetzer jede sichere Grundlage!

b) „Sie kommen trotz geleisteten Eids wieder, wenn man sie verwiesen hat,„ klagt Rhegius: „zwei wunderseltsame Briefe", B. 3.

ges von Basel hinweg bedrohte, und eben erst, am 3. August 1527, hatte der Rath beschlossen, „daß die Wiedertäufer und die nicht, wie sich gebührt, mit dem Eid der Stadt huldigen wollen, mit Weib und Kind aus der Stadt Basel und ihren Gebieten verwiesen werden sollen; wenn sie ohne Erlaubniß des Raths wiederkommen, sollen sie an Leib und Leben hart gestraft werden„ (Herzog, Oekol. II, 75. 307.). Nicht minder scheinen schon damals diejenigen, welche einen Wiedertäufer „behausen und behofen" würden, mit Strafe bedroht gewesen zu seyn. Angesichts dieser Bestimmungen durfte es Denk sowohl um seiner eigenen Sicherheit willen, als wegen des Gastfreundes, der ihm eine Unterkunft gewährt hatte, nicht wagen, sich öffentlich sehen zu lassen, so lange ihm nicht ein ungestörter Aufenthalt ausdrücklich zugesichert war. Er wandte sich deßhalb an seinen ehemaligen Freund Oekolampadius in einer bemerkenswerthen Zuschrift, die uns in dessen lateinischem Briefwechsel aufbehalten ist. Nachdem er darin zuerst der liebreichen Begegnung gedacht, deren er sich früher von Seiten des Oekolampadius zu erfreuen gehabt habe, versichert er, es sey seit seiner Austreibung (aus Nürnberg) immer sein Wunsch gewesen, sich irgendwo bleibend niederlassen zu können. Dieß sey ihm aber bis jetzt nicht geglückt, bei fremden Leuten nicht, weil er fast zu allen Geschäften untauglich sey, bei Freunden und Bekannten nicht, weil sie ihn im Verdacht haben, als sey er ein Beschirmer von Secten und Urheber verkehrter Lehren. „Gott ist mein Zeuge, daß ich nur Einer Secte günstig bin, der Gemeinschaft der Heiligen, sie sey, wo sie wolle! Denn daß sie bei Euch allein sey, glaube ich nicht; ja, wenn man's mit dem Glauben streng nimmt, möchte ich Euch nicht einmal für Christen gelten lassen; denn der Tugendeifer, wie hoch ich ihn halte, reicht doch (das erfahre ich täglich mehr) zur Rechtfertigung des Christennamens nicht hin ohne jene ἐπίγνωσις, die Paulus (Röm. 10.) an seinen Landsleuten vermißt hat. In den Dogmen habe ich aller-

dings zum Theil geirrt und kann noch irren; zum Theil habe ich mich so ausgedrückt, daß ich wünschte, geschwiegen zu haben. Ich würde mich nicht schämen, dieß auch öffentlich zu bekennen, wenn es der Mühe werth wäre, d. h. wenn es Mehreren Nutzen als Schaden brächte. Die Heimathlosigkeit ist für mich drückend, aber noch mehr drückt mich dieß, daß mein Eifer nicht die entsprechende Frucht bringt. Um keine andere Frucht aber ist es mir zu thun, als daß recht Viele mit Einem Herzen und Munde Gott, den Vater unseres Herrn Jesu Christi, verherrlichen, sie seyen beschnitten oder getauft oder keines von beidem. Denn ich bin ganz anderer Ansicht als jene, welche das Reich Gottes allzu sehr an die Cerimonien und Elemente der Welt binden, obwohl ich nicht leugne, daß ich selbst eine Zeitlang in einem gleichen Irrthum befangen war. Glaubst du, diese Grundsätze irgendwie dulden zu können, so gib dir doch Mühe, mir die Erlaubniß zum Hierbleiben auszuwirken. Laß mich deinen Entschluß und Rath durch Bentinus wissen a). Wenn du keine unbillige Forderung stellst, werde ich mich deinen Bedingungen ohne Anstand unterwerfen." Schließlich bittet Denk seinen alten Freund, alle Entfremdung schwinden zu lassen und ihm wieder eine Stelle in seinem Herzen zu gönnen; wie viel er bei ihm gelte, möge er aus dem Vertrauen erkennen, womit er sich ihm in diesem Briefe mitgetheilt habe und noch weiter mitzutheilen bereit sey. „Ich suche zwar aus dem Exil herauszukommen; aber auch wenn es mir nicht gelingt, wird mich dieser Brief, denk' ich, doch niemals gereuen, es wäre denn, was Gott verhüte, daß du ihn geradezu mißbrauchen wolltest, um dich rühmen zu können und Andere zu verderben."

Oekolampadius war zu edelmüthig und zu weitherzig, um nicht auf diese Erklärungen hin der Bitte Denk's zu

a) Oecol. Farel., 25. Nov. 1527: Bentinus noster peste correptus superiore hebdomada ad Christum concessit (Oec. et Zw. Epp. l. 4.)

willfahren. Denk durfte in Basel bleiben und sah den Reformator zu wiederholten malen. Wie Bullinger berichtet, „handelte und disputirte er viel und lang“ mit Oekolampadius, dem seine „Bekehrung“ sehr am Herzen lag. Als Ergebniß dieser Bemühungen muß ohne Zweifel die „Erklärung etlicher Glaubenspuncte“ angesehen werden, welche von Seb. Frank als „sein letztes Büchlein und Retractation“ bezeichnet wird.

In seinem Vorwort zu dieser „Erklärung“ äußert sich Denk folgendermaßen. „Allen denen, die den Weg zu der Seligkeit in Christo Jesu suchen, wünsche ich Ohren, den Willen ihres himmlischen Vaters von ihm zu hören. Ich bin sein herzlich wohl zufrieden, daß alle Schand und Schmach, es sey mit Wahrheit oder Unwahrheit, über mein Angesicht falle, allein daß Gott dadurch gelobet werde; denn er ist ja lobens- und liebenswerth. Aber da ich ihn anfing zu lieben, fiel ich in vieler Menschen Ungunst, und dasselbe von Tag zu Tag je länger je mehr. Und wie ich nach dem Herrn habe geeifert, also haben auch die Menschen wider mich geeifert. Zwar ich erkenne und bekenne es freiwillig, daß ich viel mit Unverstand geeifert habe, dannenher auch etliche wider mich geeifert haben, die vielleicht sonst nimmermehr wider mich gestanden wären; Gott weiß es. Denn ich will hier niemand weder beschuldigen noch entschuldigen, wiewohl ich dieß (von Gottes Gnaden) allweg lieber thun will und soll denn jenes. Ueber das so bin ich dermaßen versagt und verklagt worden, die ich's lasse vor Gott verantworten, daß es auch einem sanften und demüthigen Herzen hart möglich ist, sich selbst im Zaum zu halten. Dieß hat mich verursachet zu gegenwärtiger Schrift, nämlich zu verantworten das, was mir unbillig zugemessen wird, und zu bekennen, darin ich mich selbst irrig oder mangelhaftig erfunden habe. Und von Gottes Gnaden so thue ich das eben so gern als jenes. Ja, möchte ich erkennen, daß es allein an mir fehlte, wie mit großen Freuden wollte ich

mich schuldig geben! Mir thut in meinem Herzen wehe, daß ich mit manchem Menschen in Uneinigkeit stehen soll, den ich doch anders nicht erkennen kann denn für meinen Bruder, dieweil er eben den Gott anbetet, den ich anbete, und den Vater ehret, den ich ehre, nämlich der seinen Sohn zu einem Heiland in die Welt geschicket hat. Darum so will ich (ob Gott will), so viel an mir ist, meinen Bruder nicht zu einem Widersacher und meinen Vater nicht zu einem Richter haben, sondern mich unterwegen mit allen meinen Widersachern versöhnen. Hierauf bitte ich sie um Gottes willen, daß sie mir verzeihen, was ich ohne mein Wissen wider sie gethan habe. Erbiete mich darneben, allen Unfug, Schaden und Schand, so mir etwan von ihnen auch schon zugestanden wäre, aufzuheben und nimmermehr zu rächen."

Schon nach dieser Einleitung dürfen wir keinen eigentlichen Widerruf erwarten, wie der Titel der erst nach Denk's Tode wahrscheinlich von Oekolampadius herausgegebenen Schrift einen solchen ankündigt [a]). In der That finden wir wenigstens in den Auszügen bei Arnold und Bock, auf welche sich unsere Kenntniß der „Erklärung" beschränkt, nirgends eine directe Zurücknahme früherer Lehren, obwohl dieselben sich fast über alle darin behandelten Artikel erstrecken. Zwar ist die irenische Tendenz und das Bemühen Denk's, seiner Theologie einen unverfänglicheren, mit dem Dogma der Reformatoren, namentlich Oekolampad's, verträglicheren Ausdruck zu geben, mehrfach unverkennbar, aber sein Standpunct ist immer noch derselbe, den er im

a) H. Dencken Wid'ruff auf die zehen Artikel: 1) von der Geschrifft, 2) von der Bezahlung Christi, 3) vom Glauben, 4) vom freien Willen, 5) von guten Werken, 6) von Secten, 7) von Ceremonien, 8) vom Tauff, 9) vom Nachtmahl, 10) vom Eyd. Der Geistliche urteylets alles 2 Cor. 2, 8. (1 Bogen). Ein zweiter Titel heißt: „Protestation und Bekenntnuß etlicher Puncten halb, in welchen sich Hans Denck (kürzlich vor seinem End) selbst Bervor erkläret und ausgeleget hat." Bock, histor. antitr. II, 241.

Büchlein vom Gesetz dargelegt hatte. So sagt er in Betreff der heil. Schrift: „Die heilige Schrift halte ich über alle menschliche Schätze, aber nicht so hoch als das Wort Gottes, das da lebendig, kräftig und ewig ist, welches aller Elementen dieser Welt ledig und frei ist; denn so es Gott selbst ist, so ist es Geist und kein Buchstab, ohne Feder und Papier geschrieben, daß es nimmer ausgetilgt werden mag. Darum auch die Seligkeit an die Schrift nicht gebunden ist, wie nütz und gut sie immermehr dazu seyn mag. Ursach: es ist der Schrift nicht möglich, ein bös Herz zu bessern, ob es schon gelehret wird. Ein frommes Herz aber, das ist, da ein rechter Funk göttliches Eifers ist, wird durch alle Dinge gebessert. Also ist die heil. Schrift den Gläubigen zu Gutem und zur Seligkeit, den Ungläubigen aber zur Verdammniß wie alle Dinge. Also mag ein Mensch, der von Gott erwählet ist, ohne Predigt und Geschrift selig werden. Nicht daß man darum keine Predigt hören, noch die Schrift lesen soll, sondern daß sonst alle Ungelehrten nicht selig werden möchten, darum, daß sie nicht lesen können, und etwan Viele, ja ganze Städte und Länder, darum, daß sie nicht Prediger haben, die von Gott gesandt sind."

Ist aus diesen Aeußerungen zu ersehen, daß Denk sich auch jetzt noch nicht mit dem Begriff einer geschichtlichen Offenbarung und seinen Consequenzen befreundet hatte, so darf es uns nicht wundern, wenn er auch die Bedeutung der evangelischen Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung so wenig als früher zu würdigen weiß und, mit einigen allgemeinen Worten darüber hinwegeilend, alsbald das Moment der Heiligung hervorhebt und gegen das falsche Vertrauen auf Christi Verdienst zu Felde zieht. „Das Leiden Christi hat gnug gethan für aller Menschen Sünde, so schon kein Mensch nimmer selig würde; denn es mag sein niemand wahrnehmen, denn der den Geist Christi hat, der die Auserwählten rüstet mit Waffen und Sinnen und Gedanken, wie Christus gewesen ist. Wer sich aber auf

die Verdienste Christi verläßt und aber nichts desto minder in einem fleischlichen, viehischen Leben fortfähret, der hält Christum, wie vor Zeiten die Heiden ihre Götter hielten, als ob er ihr (?) nicht achtete; das ist eine Gotteslästerung, deren die Welt voll ist. Denn welcher glaubt, daß ihn Christus erlöst habe von den Sünden, der mag der Sünden Knecht nicht seyn. So wir aber noch im alten Leben liegen, so glauben wir noch gewißlich nicht wahrhaftig, und dennoch wollen wir schön und unschuldig seyn. Dieser Schade ist so groß, daß er unerkannt nimmer gewendet mag werden; eher müßte Himmel und Erde zergehen." Dieß greift bereits dem dritten Artikel vor, welcher vom Glauben handelt. „Glaube ist der Gehorsam Gottes und Zuversicht zu seiner Verheißung durch Jesum Christum. Wo dieser Gehorsam nicht ist, da ist die Zuversicht falsch und betrogen. Der Gehorsam aber muß rechtschaffen seyn, das ist, daß Herz, Mund und That aufs Beste mit einander gehen" u. s. w. In dieser Bestimmung des Glaubens nicht bloß als Gehorsam, sondern zugleich als Zuversicht auf die göttliche Verheißung, scheint nun allerdings, obwohl die beiden Momente ganz äußerlich nebeneinander gestellt sind, doch insofern ein Fortschritt zu liegen, als Denk früher dem biblisch-reformatorischen Begriff des Glaubens in seinem Systeme überhaupt keine Stelle anzuweisen gewußt hatte. Aber steht denn nicht jene Erklärung mit seiner Theorie über Offenbarung und Schriftautorität in Widerspruch? Denn wenn der Glaube die Verheißung Gottes durch Christum zum Inhalt haben soll, woher gewinnt er diesen Inhalt, wenn nicht aus der heil. Schrift, der somit eine specifische Dignität zugestanden werden muß? Und umgekehrt, wenn man ohne Predigt und Schrift selig werden, also auch ohne Predigt und Schrift den Glauben haben kann, wie darf derselbe auf die göttliche Verheißung durch Jesum Christum, also die geschichtliche Person des Erlösers, beschränkt werden? So schwankt Denk immer zwischen dem

historischen Christenthum und seinem idealistischen Standpunct hin und her, während er consequenterweise alle positiven Elemente aus seiner Theologie entfernen mußte, so daß namentlich für den Glauben nur die Bedeutung entweder des Vertrauens auf das innere Wort oder des sittlichen Gehorsams übrig blieb.

Der vierte Artikel betrifft die Willensfreiheit. „Der die Wahrheit in Christo Jesu erkennet hat und ihm gehorsam ist von Herzen, der ist von Sünden frei, wiewohl er unangefochten nicht ist. Auf dem Weg Gottes vermag er nicht fester zu laufen, weder er von Gott gestärkt ist; welcher mehr oder minder läuft, der mangelt an der Wahrheit, Gehorsam und Freiheit. Wer seinen Willen in Gottes Willen gibt, der ist wohl frei und ist wohl gefangen; wer aber nicht seinen Willen in Gottes Willen ergibt, der ist übel frei und übel gefangen, beide zusammen; dessen Knecht einer ist, derselbe macht ihn frei, wozu er will in seinem Dienst. Gott zwinget niemand, in seinem Dienst zu bleiben, wo ihn die Liebe nicht zwinget; der Teufel aber vermag niemand zu zwingen, in seinem Dienst zu bleiben, der die Wahrheit einmal erkennt hat. Also gilt es gleich, wie man's nennt, den freien oder gefangenen Willen, allein, daß man wisse den Unterschied auf beiden Seiten; der Name ist an ihm selbst nicht Zankens werth." Es leuchtet ein, daß Denk auf diese Art die eigentliche Streitfrage nicht beantwortet, sondern umgangen und den Pelagianismus seiner Theologie nur künstlich verdeckt hat. Auch erinnert der Anfang des Artikels stark an den ehemals von ihm vorgetragenen anabaptistischen Satz von der Sündlosigkeit der Wiedergeborenen a). Ebenso ist er in seiner Erklärung über die guten Werke sich selbst gleich geblieben; denn schon im Büchlein vom Gesetz hatte er das Verdienst der Gesetzeserfüllung nicht dem Menschen, sondern Christo zugesprochen,

a) Derselbe soll zuerst von Felix Manz aufgestellt worden seyn. Simmler, Sammlung, I, 135. Vgl. Füßlin, Beiträge, I, 237.

durch welchen ihm Alles, was er hat, von Gott geschenkt worden sey. Nur seine Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen scheint er hier im Vorbeigehen fallen zu lassen, wenn er sich nicht stillschweigend vorbehielt, das Wort „ewig" nach seiner sonstigen Gewohnheit auszulegen. Er sagt: „Gott wird einem jeglichen geben nach seinen Werken, dem Bösen ewige Strafe nach seiner Gerechtigkeit, dem Guten das ewige Leben nach seiner Barmherzigkeit, das ist, nicht daß er ihm etwas schuldig sey, so er genau und streng mit uns rechnen wollte; sondern aus Zusag bezahlet er uns, das er uns vorhin gegeben hat. Er siehet auf den Glauben und gute Werke, läßt's ihm wohl gefallen und belohnet sie; nicht daß sie von uns einen Ursprung haben, sondern daß wir die Gnade, die er uns dargeboten hat, nicht vergebens annehmen oder gar ausschlagen. Es ist Alles aus Einem Schatz, der wahrlich gut ist, nämlich aus dem Wort, das von Anfang bei Gott gewesen und in den letzten Zeiten Fleisch geworden ist. Aber wohl dem Menschen, der die Gaben Gottes nicht verachtet!"

„Wo solche Herzen sind", fährt Denk beim sechsten Artikel: „von Absonderung und Secten", fort, „die diese Gutthat Gottes durch Christum hochhalten und in seine Fußstapfen treten, die freuen mich und habe sie lieb, so gut ich sie erkenne. Welche aber mich nicht hören mögen und doch nicht schweigen lassen wollen in Sachen, die da spännig sind, da kann ich nicht viel Gemeinschaft mit ihnen haben; denn ich spüre den Sinn Christi nicht bei solchen, sondern einen verkehrten, der mich mit Gewalt von meinem Glauben bringen und zu dem seinigen zwingen will, Gott gebe, er sey recht oder nicht. Und ob er schon Recht hat, so mag der Eifer wohl gut seyn, aber er gebraucht ihn ohne Weisheit; denn er sollte wissen, daß es mit den Sachen des Glaubens alles frei, willig und ungezwungen zugehen sollte. Also sondere ich mich ab von etlichen, nicht daß ich mich für besser und gerechter halte denn sie, sondern, wie-

wohl nie in solchem Falle groß an ihnen mangelt, auf daß ich das edle Perlein frei und ungehindert suchen möge, und so viel ich gefunden habe, daß ich dasselbe mit jedermanns Frieden (so viel nur möglich) behalten möge. Von allen anderen hat mich Verfolgung und dergleichen Furcht abgesondert; mein Herz aber ist von ihnen nicht abgewendet, sonderlich von keinem Gottesfürchtigen. Doch mit Irrthum und Ungerechtigkeit will ich (ob Gott will), so viel mir wissend ist, keine Gemeinschaft haben, so ich schon mitten unter den Sündern und Irrenden bin. Mit diesem Gewissen erwarte ich fröhlich und unerschrocken das Urtheil Jesu Christi, wie hart ich mich aus Blödigkeit vor den Menschen fürchte. Will ich mich darum nicht gerechtfertigt haben, sondern weiß und erkenne wohl, daß ich ein Mensch bin, der geirret hat und noch irren mag." Es ist dieß eine Verallgemeinerung des Bekenntnisses, das Denk schon in seinem Brief an Oekolampadius abgelegt hat. Die Bedeutung dieses Artikels erkennen wir übrigens erst, wenn wir uns erinnern, daß die strengste Absonderung von der „Welt" und ihren „Gräueln" zu den ersten Grundsätzen der Wiedertäufer gehörte. So sagen die in Zwingli's elenchus (Opp. III, 394 f.) angeführten Artikel, eine Art von anabaptistischem Symbol aus dem Jahr 1527: quandoquidem omnes, qui in obedientiam fidei nondum concesserunt quique nondum Domino nomen dederunt sese voluntatem eius facere velle (d. h. alle Nichtwiedergetauften), vehementer abominabiles sunt coram Deo, nihil ab eis fieri potest, quod non sit abominabile, und später: quicquid non est cum Deo nostro et Christo coadunatum; nihil aliud esse nisi abominationem, quam devitare debemus. Hic intelligimus omnia papistica et secundo papistica opera et idololatriae contentiones, ad ecclesias profectiones etc. Es ist nicht zu zweifeln, daß Denk vorübergehend in diesem schroffen Separatismus befangen war; aber die Unwahrheit der ihm zu Grunde

liegenden Entgegensetzung wird ihm auf die Länge nicht verborgen geblieben seyn, und so trat für ihn an die Stelle der sichtbaren Gemeinde der Wiedergetauften die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen.

Ueber die Sacramente hatte Denk schon im Büchlein vom Gesetz eine Ansicht ausgesprochen, die mit der großen Bedeutung stark contrastirt, welche die Anabaptisten der äußeren Taufe beilegten. Eine Wiederholung dieser Ansicht ist es, wenn er im siebenten Artikel „von den Ceremonien" sagt: „in dem beweisen sich die Menschen am allermeisten Menschen zu seyn, daß sie so hart um äußerliche Dinge oder Elemente willen zanken. Welche sie zu viel verachten, dieselben betrüben die unwissenden Menschen; welche sie zu hoch halten, dieselben ringern die Ehre Gottes. Ceremonien an ihnen selbst sind nicht sündlich; aber wer vermeint etwas dadurch zu erlangen, es sey durch Taufen oder Brodbrechen, der hat einen Aberglauben. Ein Gläubiger ist frei in äußerlichen Dingen, doch wird er sich nach seinem Vermögen befleißigen, daß die Ehre Gottes durch ihn nicht gemindert und die Liebe des Nächsten nicht freventlich verachtet werde. Wer sich in den Ceremonien hart bemühet, der gewinnet doch nicht viel; denn so man schon alle Ceremonien verlöre, so hätte man sein doch keinen Schaden, und zwar so wäre es ja besser ihrer zu mangeln denn zu mißbrauchen." Hinsichtlich der Taufe im Besondern erklärt er: „der Kindertauf ist nicht nach dem Befehl Christi, ist ein Menschengebot und der Christen Freiheit"; aber auch: „es schadet keinem Gläubigen, daß er in der Kindheit getauft ist, und Gott fragt nach keinem anderen Tauf, so man nur die Ordnung hielt, die einer christlichen Gemeinde zustünde; so aber nicht, weiß ich nicht, was Gott machen wird" a). Unter dieser Ordnung versteht

---

a) Nach Frank, Chronik, III, 390., hat Denk zuletzt „den Widertauf widerrathen, weil zu diesem Amte ein gewisser Befehl und Be-

Denk ohne Zweifel den Bann, und seine Meinung ist, die Sammlung einer wahren Gemeinde durch die Wiedertaufe wäre überflüssig, wenn die christliche Gemeinde durch Ausschließung offenbar unwürdiger Glieder sich selbst rein erhielte. Im Artikel vom heil. Abendmahl leugnete er natürlich die leibliche Gegenwart Christi und behauptete (nach Bock) einen geistlichen Genuß, worunter er aber nur die Erinnerung verstanden haben kann. Hinsichtlich des letzten Artikels endlich gibt Frank an: „Schwören mit Eid, so es die Liebe oder Gottes Ehre erfordert, hat er wider viel andere Täufer gebilligt und zugelassen." Auffallend ist, daß Denk's Verhältniß zu dem Dogma von der Dreieinigkeit und der Person Christi nicht besonders zur Sprache kommt. Vielleicht hatte ihm Oekolampadius selbst eine dießfallsige Erörterung erlassen und sich mit dem Bekenntniß genügt, welches Denk in den fünften Artikel eingeflochten hat, daß das Wort von Anfang an bei Gott gewesen und in den letzten Zeiten Fleisch geworden ist.

Immerhin dürfen wir diese „Erklärung" Denk's und den ihr vorangegangenen Brief als eine förmliche Lossagung von der wiedertäuferischen Secte als solcher ansehen; wenn aber Bullinger (Widertäuffer, F. 65.) versichert, Denk habe sich vor seinem Ende wiederum bekehrt, alle seine Irrthümer, sammt dem Widertauf, verworfen und verlassen, so ist damit, wie man sieht, viel zu viel gesagt, auch steht das eigene Urtheil Oekolampad's, dem Bullinger das Verdienst davon zuschreibt, seiner Angabe entgegen. Derselbe schreibt nämlich am 9. Nov. 1528 an einen Ungenannten: Denckium illum postremo resipuisse vanum non est. Est enim apud me *αὐτόγραφον* eius, et fortassis, si sui negaturi sunt, edemus olim, quae

---

ruf gehöre, auch an seiner Berufung gezweifelt und gewollt, er hätte nie getauft". Hierher gehört wohl auch das Wort ebend.: „jedermann sehe auf, daß er nicht ehe diene, ehe er gedinget wird."

ante paucos dies suae in Domino quietis scripsit: etiamsi nec illa purgatissima erant (Epp. Oec. et Zw. fol. 169.). Ein Anderer hätte wohl nicht einmal so mild geurtheilt; wir dürfen aber nicht vergessen, daß Oekolampadius' eigene theologische Denkweise dem Standpuncte Denk's näher verwandt war, als er sich selber gestehen mochte. Namentlich gehörte ja die schroffe Scheidung zwischen dem äußeren und dem von ihm ganz unabhängigen inneren Wort, die Idee von dem inneren Christus, den jede vernünftige Seele auch ohne Schrift und Predigt zum Lehrer und Meister habe, zu seinen Lieblingsgedanken. Er trug diese Lehre in seinem antisyngramma (1526) ausführlich vor (Herzog, II, 99 ff.), und weil er sie in „Schwenkfeld's Sendschreiben de cursu verbi Dei" wiederfand, gab er dasselbe eben im Jahre 1527 mit einer empfehlenden Vorrede heraus. Hiermit hing seine Ansicht von den Sacramenten aufs genaueste zusammen. Gleich dem Worte bringen auch sie dem Christen nichts, was er nicht vorher schon hätte; sondern wie das Wort uns gegeben ist zur Erinnerung, daß wir die Dinge suchen, und zwar in uns selbst, so geschieht auch durch die Sacramente keine Vermittelung der göttlichen Gnade, sie sind vielmehr nur Abbilder innerer, von ihnen unabhängiger Vorgänge, und weil sie insofern für den Empfangenden im Grunde von einerlei Bedeutung sind, so „sollen die Glaubigen mehr um des Nächsten als um ihretwillen die äußerlichen Symbole gebrauchen" (Herzog, II, 103. 333). Dieß wandte er ausdrücklich auf die Taufe an (I, 312.). Was speciell die Kindertaufe betrifft, so war Oekolampadius mit Denk darin einverstanden, daß keine Stelle in der heil. Schrift dieselbe weder befehle noch verbiete, so daß sie also der Freiheit der Christen überlassen bleibe, weßhalb ihn der Weihbischof von Basel, Aug. Marius, geradezu einen Freitäufer nannte. Er erklärte auch im Jahre 1526: „ich habe nie kein Gebot in solchen Dingen in Hinsicht der Zeit

gemacht und möchte wohl zusehen, daß die Taufe bis in das dritte Jahr hinausgeschoben würde, wenn nicht so viel Gefahr jetzt zur Zeit darauf stünde" (Herzog, II, 81). Ebenso schrieb er den 22. Aug. 1527 an Zwingli über Martin Cellarius: si liberum asserit baptismum parvulorum salvo caritatis imperio damnatque catabaptismum, non video quid periculi. Peccavimus et nos in eo. Nunquam enim ausi sumus praeceptum baptizandi parvulos docere, sed caritatis instinctu id officii pios minime praeterituros affirmavimus etc. Endlich ist es bekannt, daß die von Denk postulirte Einrichtung des christlichen Bannes auch von Oekolampadius dringend gewünscht und eifrig betrieben wurde (Herzog, II, 192 ff.). Behalten wir diese Berührungspuncte zwischen Oekolampad's Ansichten und Denk's letztem Bekenntniß im Auge, so werden wir es begreiflich finden, daß der baseler Reformator sich durch dasselbe im Allgemeinen zufrieden stellen ließ, wenn ihm auch Denk's fortwährende Abneigung namentlich gegen das materielle Princip der Reformation nicht entgehen konnte.

Fast möchte man nach einigen Aeußerungen der „Erklärung" vermuthen, Denk habe sie im Vorgefühle seines nahen Todes verfaßt. Wenige Tage, nachdem er sie geschrieben, wurde er von der Pest hinweggerafft. Oecolampadio praesente peste quidem, sed pie obiit, wie Scultet (annal. ev.) sagt. Gewöhnlich wird das J. 1528 als sein Todesjahr angegeben; aber schon am 2. Dec. erhielt Zwingli von Berthold Haller in Bern die Nachricht: Denkius, catabaptistarum Apollo, Basileae peste periit, quem Oecolampadius aliquoties invisit.

Denk nahm eine bittere Enttäuschung mit ins Grab, aber dieser frühe Tod ersparte ihm die noch herbere Demüthigung, Zeuge von den wilden Excessen einer Richtung zu werden, welche er eine Zeitlang als die Trägerin einer fundamentalen Erneuerung des religiösen Lebens betrachtet

und mit eben so viel Geist als redlichem Willen zu fördern gesucht hatte. Daß er bei fortgesetzter Wirksamkeit diesen Verirrungen des Anabaptismus hätte vorbeugen können, muß man bezweifeln; die fanatischen Plane und Erwartungen einer schon damals weit verbreiteten Fraction desselben waren eine mit Macht nach Verwirklichung ringende Präformation des münster'schen Täuferreichs.

Denk's Tod galt bei Freund und Feind als ein schwerer Schlag, der die anabaptistische Sache betroffen; man kannte die zuvor noch eingetretene Wendung nicht. Schmerzlich vermißten die Wiedertäufer sowohl ihn als Hubmaier und richteten zum Theil ihre Blicke hoffnungsvoll auf Capito, als würde dieser durch seinen Beitritt den doppelten Verlust ersetzen [a]). Aber auch nach Jahren noch, als Denk's sogenannter Widerruf ohne Zweifel bereits bekannt geworden war, nennt ihn ein Gesinnungsgenosse [b]) den theuren Mann und klagt: „die Welt hat sein nicht fast geacht, damit ihr Verderben billig sey!"

Denk's Schriften werden von seinen Zeitgenossen selten erwähnt; selbst Rhegius führt keine derselben an, nicht einmal das Büchlein vom Gesetz, das nur die Straßburger einer näheren Beachtung würdigten. Gleichwohl war Denk litterarisch sehr thätig und ließ eine Reihe von Flugschriften ausgehen, welche wahrscheinlich durch Colporteure verbreitet wurden, wie dieß z. B. von Hut mit Münzer's u. a. Schriften geschah (Jörg, S. 737). Schon im Verlaufe unserer

a) Cap. Zw., ult. Iulii 1528: Anabaptista misere fallitur, qui Balthasaris et Denckii desiderium mei copia se putat levaturum. Vergl. Oec. Zw., 1. Iul. 1528: In Capitone nostro aliquid desidero. Catabaptistae enim multum hic gloriantur, quod ipsis faveat, quandoquidem aliquanto benignius eos tractat etc.

b) In der Vorrede zum Propheten Micha; s. unt.

Darstellung sind etliche dieser Flugschriften genannt worden: eine Sammlung von „Gegenschriften" und „eine schöne Bekanntnuß der drey Artiklen des christlichen apostolischen Glaubens Gesangsweis." (Beides nach Füßlin, Beitr. III. V.). Ferner schrieb Denk:

1) Was geredt sey, das die Schrift sagt, Gott thue und mache Guts und Böses. Ob es auch billich, das sich yemandt entschuldige der Sünden und sy Gott vberbinde. M.D.XXVI. Ohne Druckort. 4 Bogen in Quart. Das Schriftchen kommt auch unter dem kürzeren Titel vor: „ob Gott eine Ursach seye des Bösen?" und ist unter diesem Titel nach Ott (annal. ad a. 1527) in Verbindung mit dem Büchlein vom Gesetz in Octav erschienen. Aus der Vorrede (bei Will, S. 24 f.) scheint sich zu ergeben, daß dieß der erste theologische Tractat war, den Denk unter seinem Namen drucken ließ. Vielleicht fällt die Herausgabe in die letzte Zeit seines Aufenthaltes in Augsburg. Wir erinnern uns, daß Denk damals bei seiner Unterredung mit den Predigern gleich „die Sache von der Versehung Gottes anhub, und fragte Ursach des göttlichen Willens, und warum Sünden geschehen, die des Menschen Tod sind, weil doch geschrieben wäre, daß Gott des Sünders Tod nicht begehrte".

2) Ordnung Gottes und der Creaturen (oder Creaturen Werk). Wir haben keine genaue Angabe des Titels a) und Inhalts dieser Schrift, welche in der amsterdamer Edition die ersten 30 Seiten einnimmt. Der Titel erinnert an einen Terminus der mystischen Theologie, den wir namentlich auch bei Münzer finden. Derselbe klagt z. B. in seiner intimatio (1521), er habe nicht einen unter den doctores larvati gehört, qui ordinem Deo et creaturis congenitum exposuisset. Und in seiner Schrift von dem

a) Vgl. m. Rec. von Trechsel, Antitr. in Stud. u. Krit. Jahrg. 1841. Heft IV. S. 1081.

gedichteten Glauben bemerkt er: „möchte doch Moses Gott für einen Teufel haben gehalten, wenn er der Creatur Hinterlist und Gottes Einfältigkeit nicht erkannt hätte, nach der Ordnung, die in Gott und Creaturen gesetzt ist“ (Arnold I, 975). Uebrigens hat dieser Ausdruck einen so umfassenden Sinn, daß wir aus ihm nicht auf den besondern Inhalt und Zweck des denk'schen Schriftchens schließen können. Einzelnes daraus findet sich bei Seb. Frank und Arnold.

3) Von der waren Lieb. Hanns Denk. MDXXVII. in 8. 10 Bl. (Will a. a. O.). Ein in christologischer Beziehung merkwürdiges Fragment ist schon früher (Recension von Trechsel, Antitr. 1841) aus Arnold mitgetheilt worden.

Diese und andere Abhandlungen Denk's erschienen im Jahre 1680 gesammelt (in 12. auf 11 Bogen) unter dem Titel: „geistliches Blumengärtlein, bestehend aus 6 erbaulichen alten theologischen Tractätlein, als: 1. Ordnung Gottes und der Creaturen Werk. 2. Von der wahren Liebe. 3. Erklärung etlicher Glaubenspunkten. 4. Ausführung der Frage, ob Gott eine Ursache des Bösen sey. 5. Vom Gesetz Gottes ꝛc. 6. Christliche Ordnung eines wahrhaftigen Christens, zu Verantwortung der Ankunft seines Glaubens“, woran noch (wie Arnold I, 863. beisetzt) mit angehängt ist: ein schriftmäßiger Bericht und Zeugniß von der rechten Christentaufe, Abendmahl, Gemeinschaft, Obrigkeit und Ehestand. Füßlin, Beitr. V., sagt: „auf dem Titelblatt steht Amsterdam, es ist aber leicht zu sehen, daß es ein deutscher Druck ist.“ Nach Bock, II, 243., ist Denk's Name vorangestellt, aber es fragt sich, ob er damit als Verfasser aller dieser Tractate, namentlich auch des angehängten siebenten, bezeichnet werden will. Wir haben dieß auf Füßlin's Autorität hin angenommen, welcher wiederholt den „schriftmäßigen Bericht etlicher Glaubenspuncte (offenbar = Nr. 7.) als eine Schrift

Denk's, „zum ersten Mal im J. 1526 herausgekommen", anführt. Des Buches selbst sind wir nicht habhaft geworden.

Nach Wigand (de anabaptismo) soll Denk auch seine Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen in einer besonderen Schrift vertheidigt haben und nach einer Angabe bei Arnold der Verfasser von — der deutschen Theologie beigefügten „Schlußreden" seyn. Beide Angaben sind zweifelhaft.

Endlich ist aus Denk's Nachlaß herausgegeben worden: Micha der Prophet, aus rechter hebraischer Sprach verteutscht, und wie den Hans Denk auf diese letzte Zeit verglichen hat. Gedruckt in Straßburg 1532 bei Jakob Cammerlander (vergl. Riederer, Nachrichten, II. B. 8. St. S. 396 ff., und Bock, l. c.). Der Herausgeber, der sich Joh. Multicampianus nennt, gibt sich in der Vorrede an Philipp Landgrafen von Hessen als einen großen Verehrer Denk's kund. Die Uebersetzung ist die der wormser Propheten und die Einrichtung des Werkes diese, „daß allemal ein oder mehrere Verse des Propheten voranstehen; darauf folgt eine Erklärung, die oft sehr weitläuftig ist, hauptsächlich aber auf damalige Zeiten ihr Absehen hat, sonderlich die im Schwange gehenden Laster bestraft, manche praktische, auch tröstliche Wahrheiten abhandelt, bisweilen Redensarten erklärt, nicht selten auch die wiedertäuferischen Meinungen des Verfassers vorbringt, sonst in einem gemeinen, auch mit Sprüchwörtern angefüllten Vortrage abgefaßt ist, wird auch darin vielmals über die Papisten und falsch genannten Evangelischen geschmälet." Riederer, S. 401. Auszüge, welche namentlich über Denk's Lehre von der Sünde Aufschluß geben, findet man ebendaselbst.

Wir haben uns bei den bisherigen ausführlicheren Mittheilungen über Hans Denk von dem Gedanken leiten lassen, den Ranke in seiner „deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation" ausspricht, daß es wohl der Mühe werth

wäre, „den excentrischen Bildungen des Anabaptismus weiter nachzuforschen, die seltenen Schriften, in denen sie sich ausgesprochen haben, zusammenzusuchen, ihrem inneren Zusammenhang nachzuspüren.“ Möchte es uns gelungen seyn, zur Lösung dieser Aufgabe Einiges beizutragen und die älteste Geschichte des Täuferthums von einem Puncte aus zu beleuchten, der, obgleich bisher fast unbekannt und unbeachtet, dennoch wenigstens vorübergehend einer seiner Mittelpuncte gewesen ist!

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber die Statue des Hippolytus.

Von

Friedrich Wieseler.

Ueber die zuletzt in Bunsen's Werke über Hippolytus abgebildete Statue des Hippolytus im Vatican findet man litterarische Nachweisungen und kurze eigene Notizen von Mai in dessen scriptorum veterum nova collectio, T. V. pag. 70. Anm. 1. Wir hören durch ihn, daß in einer Handschrift der vaticanischen Bibliothek, welche dem F. Ursinus angehörte, sich eine Abbildung jener Statue finde, in der dieselbe ohne Kopf erscheine. Außerdem bemerkt Mai in Betreff der Statue: complures partes recenti artificio esse instauratas nemo inspiciens non agnoscit. Et quidem Ursiniana delineatio, a Marinio citata et a me nuper observata, vehementius adhuc demonstrat, quam statua nunc aliter se habeat, in superioribus certe corporis partibus. Scriptura tamen nullam interpolationem passa est. Bei Gelegenheit einer Anfrage, die unser verewigter Gieseler in Betreff des Werkes an mich richtete, wandte ich mich, da ich bei meinem Aufenthalte in Rom dieses keiner eigenen genaueren Untersuchung unterzogen hatte, bezüglich meiner noch weiter gehenden Zweifel um genügende Auskunft an meinen als Epigraphiker und Antiquar bewährten Freund Hen-

zen nach Rom. Mir wurde folgende Antwort zu Theil: „Ich begab mich in Folge Ihres Briefes nach dem Vatican, wohin ich zu mehrerer Sicherheit Brunn mitnahm, und wo ich außerdem noch mit de Rossi zusammentraf, der hier in christlichen Alterthümern der erfahrenste und tüchtigste Gelehrte ist. Unser gemeinsames Urtheil über die Inschrift fiel dahin aus, daß sie jedenfalls ins dritte Jahrhundert fallen muß. Was den Text angeht, so hat Brunn denselben vor mehreren Jahren für Bunsen collationirt, so daß also dessen Recension als zuverlässig gelten kann. — In Betreff der Statue ist es beim ersten Blicke Jedem klar, daß der ganze Obertheil derselben bis auf die Hüften herab moderne Restauration ist, ohne Zweifel aus der Zeit, als unter Pius IV. die Statue nach ihrem jetzigen Aufbewahrungsorte gebracht wurde. Aber auch die Beine und der ganze untere Theil des Körpers sind angesetzt und offenbar von anderer Arbeit und selbst anderem Marmor, als der Stuhl. Letzterer ist besser gearbeitet. Doch sind auch die Beine antik, nur jünger, was, selbst abgesehen von der Arbeit, schon aus dem äußeren Umstande hervorgeht, daß sie an den Knieen, und wohl auch an den Füßen, deutliche Spuren der Küsse tragen, mit denen die Gläubigen sie bedeckten. Die Statue war aber in neueren Zeiten nie in einer Kirche aufgestellt, sondern ward gleich nach ihrer Auffindung in die Bibliothek gebracht. Uns schien die Sache sich einfach so zu erklären. Gefunden ward die Statue in agro Verano bei S. Lorenzo fuori le mura in den Resten christlicher Katakomben, wo, wie mir de Rossi sagt, einstmals eine Basilika des Hippolytus lag. In dieser wird im dritten Jahrhundert eine Statue desselben gestanden haben, von der der gute Stil und die Inschrift des Stuhles Zeugniß ablegen. Etwa in der diocletianischen Verfolgung ward aber die Statue, wie unzählige andere, zerschlagen und nach Verlauf derselben nur der Stuhl aufgefunden. Diesen restaurirte man nun vermittelst der Statue späteren Stils,

deren Beine noch übrig sind, und die im Laufe der Zeiten aufs Neue zertrümmert ward, bis man sie unter Pius IV. wieder entdeckte und so restaurirte, wie wir sie jetzt sehen."

Göttingen.

2.

Noch ein lutherischer Ethiker des sechzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Schwarz in Jena.

Als ich in den Studien von 1853, Heft 1., den ethischen Arbeiten Melanchthon's und seiner Schüler nachging, vermuthete ich gleich, es werde sich aus dieser Zeit und Richtung noch eine oder die andere Erscheinung darbieten, durch welche die allerdings schon beseitigte Meinung, die besondere Behandlung der Ethik beginne in der Kirche von lutherischem Typus unter uns erst mit Calixt a), noch gründlicher widerlegt werden könne. In der That geschieht dieß durch eine Arbeit, von der man kaum begreift, wie sie so früh in Vergessenheit gerathen, dann unseren theologischen Litterarhistorikern so lange entgangen und auch neuerlich nicht weiter bemerkt worden ist, ungeachtet man sich für ihren Verfasser von einer andern Seite her lebendiger interessirte und sein Gedächtniß dauernd erneuerte. Es ist der den Philologen, besonders den sächsischen Philologen und Schulmännern wohlbekannte Johann Rivius, geboren den 1. August 1500 zu Attendorn in Westphalen, erst in Cöln, dann unter dem Theologen und Hu-

a) Die Verhandlungen darüber bei Henke, Calixt, I, 508 f.

manisten Caspar Börner in Leipzig gebildet, darauf sehr geachteter Schulmann in Zwickau, Annaberg, Marienberg und Schneeberg, auch von Herzog Albrecht nach Königsberg berufen, aber im albertinischen Sachsen verbleibend, wo er von Herzog Heinrich nach Freiberg gezogen und nach Einführung der Reformation besonders thätig wurde bei Errichtung der Landesschulen Meißen und Pforte. Von jener wurde er Inspector und Mitglied des Consistoriums, stand bei Kurfürst Moritz in hohem Ansehen und starb im Jahre 1553 den 1. Januar an der Pest. Außer philologischen Arbeiten zu Cicero, Terenz und Sallust hinterließ er eine Reihe theologischer Schriften, welche im J. 1562 zu Basel bei Oporin in einer ziemlich selten gewordenen Sammlung erschienen a). Unter ihnen befindet sich auch eine Reihe von ethischen Monographien: de conscientia bonae mentis, drei Bücher; ein Buch de vero erga Deum amore; eins de stultitia mortalium in procrastinanda vitae correctione; ein anderes de lucta Christiana. Viel umfassender aber und auf eine vollständige theologische Ethik angelegt sind die drei Bücher de vita et moribus Christianorum, welche beinahe R's letzte Arbeit waren; denn die Dedications-Epistel an Herzog Albrecht von Mecklenburg ist von Epiphanias 1552. Eine besondere Ausgabe,

a) Iohannis Rivii Atthendoriensis, viri doctiss., de vera et salutari ecclesiae doctrina deque pia hominis Christiani vita opera theologica omnia, in unum volumen collecta, libris constans XXVI. Accessit vita eiusdem, descripta a Georgio Fabricio Chemnicense etc. Die Vorrede ist von R's Schwiegersohne, dem meißnischen Prediger Alexius Prätorius. Das Ganze umfaßt 909 Seiten und erschien im Jahre 1614 mit einem neuen Titel zu Augst (Augustae Munatianae). Vergl. unschuld. Nachrichten vom J. 1724. S. 685. Die vita von Fabricius auch in Melch. Adami vitae philos. Germ. p. 68 sq.; außerdem eine besondere Biographie von C. A. Jahn. Baireuth, 1792.

wie es scheint, zugänglicher als die in der größeren Sammlung, kam schon im März 1554 zu Basel, gleichfalls bei Oporin heraus a). Sehen wir uns nach ihr die Sache etwas näher an, so wird sich zeigen, daß wir hier nach Venatorius, so weit sich bis jetzt nachkommen ließ, die erste vollständigere theologische Ethik unter den Lutheranern anzuerkennen haben.

Schon in der ziemlich umfänglichen Dedication spricht sich Rivius über Veranlassung und Zweck seines Werkes aus. Weil die Heiden nach Cato's Wort „Virtutem nemo umquam acceptam Deo retulit" ihre Tugend nicht auf Gott zurückführten und ihre ganze Ethik von der Selbstsucht durchzogen ist, will er als Gegengift dazu das christliche Leben und die christliche Sitte darstellen. Jenes wird dann in der Einleitung zum ersten Buche noch ausführlicher nachgewiesen mit Rücksicht auf die alte Philosophie. Mit der wahren Gotteserkenntniß fehlt ihr der Glaube, der allein den richtigen Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten begründet, die wahre Demuth, Furcht und Liebe Gottes, das echte Vertrauen auf ihn, die echte Geduld im Leiden, die wahre Milde und innere Fassung. Gott ist ihr nicht das höchste Gut und selbst ihre heroische Tugend zuletzt doch bloßer Schein und Täuschung. Anstatt nun aber in Beziehung auf die christliche Tugend die principiellen Fragen über Freiheit und Gnade u. s. w. genauer zu erörtern, geht R. gleich mitten in die Sache hinein. Vielleicht, sagt er, erwarte man von ihm eine Darstellung des christlichen Lebens nach den drei Kreisen des Privat-, des bürgerlichen und kirchlichen Lebens oder nach dem Dekalog. Er gebe dieselbe frei, verlange aber auch Freiheit für sich, wenn er zuerst zeige, wie der Christ sich gegen Gott, dann um Gottes willen gegen Andere, drittens

a) Es sind 370 S. in 8.; auf dem Titel das Motto Phil. 1, 27., als Anhang eine Recapitulation des Ganzen in latein. Jamben.

gegen sich selbst verhalte. S. 17 u. 58. Also nicht die auf die beiden Tafeln des Gesetzes, sondern auf Matth. 22, 37 f. sich stützende Eintheilung.

Im ersten Buche wird nun weiter S. 58—128 als die erste Tugend des Christen die heiße Liebe zu und die eifrige Beschäftigung mit dem göttlichen Wort, gewissermaßen als ethisches Formalprincip, an die Spitze gestellt a). — Darauf folgen Sündenerkenntniß und Buße, Glaube, Liebe, zunächst als Gottesliebe, und Hoffnung, Geduld und Ergebung, Anrufung und Danksagung, Bekenntniß und Verbreitung (propagatio) der göttlichen Wahrheit, Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst, mit einem Ueberblick des Hauptinhaltes evangelischer Predigt, tägliche und aufmerksame Betrachtung des Kreuzes Christi, fleißige Theilnahme an der Eucharistie, häufige und sorgsame Betrachtung der himmlischen Dinge (rerum superarum contemplatio), aus welcher von selbst das Gebet hervorgeht, verbunden mit einer Anleitung dazu und mit der Hinweisung auf die Himmel und Erde umschließende unsichtbare Kirche, als deren Glieder wir uns fühlen.

Das zweite Buch (S. 128—298) beginnt nach einem nochmaligen Rückblick auf die Unvollkommenheit aller heidnischen Tugend mit den Nächstenpflichten der Einzelnen, der Obrigkeiten und Unterthanen, der Geistlichen und ihrer Gemeinden, der Gatten und Kinder, der Alten und Jungen, der Soldaten und Richter, nach Luk. 3, 12. Darauf schreitet R. zu den allen Christen gemeinsamen Tugenden fort. Er fühlt S. 157 die Schwierigkeit einer passenden Anord-

a) „Vere Christianus quae cum verbo Dei pugnant oderit et aversetur, quae cum eodem congruunt amplectatur. Ad huiusce praescriptum omnes vitae suae rationes, consilia, dicta, facta omnia dirigat. Ad huius verbi normam atque regulam doctrinas hominum exigere et hac quasi trutina examinare studeat."

nung, weiß sich aber nicht anders zu helfen, als dadurch, daß er seine Zuflucht zu den alten Cardinal-Tugenden nimmt, um so die christlichen Sittenlehren unterzubringen, nur mit der Exception, daß, da die prudentia vielmehr die Leiterin der anderen Tugenden, als selbst eine Tugend sey, auch mehr dem Verstande, als den Beschaffenheiten (habitus) des Willens angehöre, dieselbe bei Seite gestellt und nur die Trias iustitia, fortitudo und temperantia in Betracht gezogen wird. Wunderlich genug wird dann aber als Species der ersten wieder die Religion aufgestellt, weil sie iustitia adversus Deum ist und in der frommen und pflichtmäßigen Verehrung Gottes besteht. Darauf folgen Pietät gegen die Eltern, Wohlthätigkeit und Freigebigkeit, auch als magnificentia, und deren Gegensätze, Gastfreundlichkeit und Dankbarkeit, Unschädlichkeit (innocentia, affectio, quae nocet nemini), Freundschaft, Eintracht, Hochachtung (observantia) und Gehorsam, Wahrhaftigkeit, Treue und Billigkeit, nicht ohne ein Bewußtseyn davon (S. 180), daß eigentlich der innocentia die erste Stelle unter der iustitia gebühre. — Zur fortitudo, dem robur vere Christianum, gehören Hochherzigkeit, Geduld und Ausdauer, die erstere verbunden mit Verachtung der irdischen Dinge, die beiden anderen so gesondert, daß die Ausdauer auch unter kleineren, aber anhaltenden Uebeln sich gleich bleibt; Freimüthigkeit und Eifer, nicht der niedere menschliche, sondern der höhere göttliche. — Zur temperantia: Ehrfurcht und Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Nüchternheit und Keuschheit, Milde und Sanftmuth, Schweigsamkeit, Anspruchslosigkeit, Lauterkeit, Einfalt. Auch der innerhalb der rechten Grenzen sich haltende Wissenstrieb ist hierher zu zählen, und so wird der Uebergang zu einer doch noch ziemlich ausführlichen Exposition über die Klugheit gemacht.

Das dritte Buch beginnt S. 299—317 wieder mit einem polemischen Excurs gegen den Irrthum, als seyen außerhalb des Evangeliums Beispiele der von ihm gefor-

derten Vollkommenheit zu finden. Dann werden die Selbstpflichten nach den beiden Seiten des Menschenwesens — Geist und Körper — abgehandelt. Jener ist durch Gelehrsamkeit und das Studium der humaniora auszubilden, jedoch so, daß die sittliche Bildung und wahre Gottesverehrung immer letztes Ziel bleibt. Bei diesem ist durch Mäßigkeit und Keuschheit für Gesundheit zu sorgen und Alles auf die Achtung vor sich selbst zurückzuführen, kraft deren wir uns als Gottes Tempel betrachten, womit R. den Gedanken der Selbstdarstellung vor ihm als reines Opfer und eine kurze Ascetik verknüpft. S. 317—354.

Nach wiederholter Vergleichung der christlichen mit der heidnischen Tugend a) hält er für nöthig, was sich eigentlich von selbst verstehe, daran zu erinnern, wie jene, um sich von dieser zu unterscheiden, aus dem Glauben hervorgehen müsse und die Gerechtigkeit vor Gott (iustitia bonae mentis) zur Voraussetzung habe. Er faßt sich aber hier (S. 356—370) kürzer, theils weil er sich auf frühere Arbeiten berufen konnte, theils weil er den Gegenstand gleichzeitig in einer bald darauf erschienenen Monographie de fiducia salutis propter Christum b) ausführte.

Hätte sich nun R. auf die bloße Vergleichung der heidnischen und christlichen Tugend in den Hauptpuncten beschränkt und etwa gezeigt, wie die letztere zu jener hinzutreten müsse, um die von ihr gelassenen Lücken auszufüllen, so würden wir an seinem Versuche immer nur erst einen solchen haben, wie ihn zehn Jahre später unter den Reformirten Peter Plateanus (de la Place) machte c). So

a) „Mihi profecto inter ethnicum ac vere Christianum tantum interesse videtur, quantum inter pecudem propemodum et hominem (absit invidia dicto!) aut certe quantum inter indoctum et eruditum aut, si mavis, puerum inter et senem, inter stultum et sapientem aut oculis captum et videntem."

b) S. 399—453 der Gesammtausgabe.

c) Henke a. a. O., S. 510.

aber, da er wirklich das ganze christliche Leben zu umfassen strebt; da er sich bemüht, Alles auf die Schrift zu gründen und aus ihr zu schöpfen; da bei ihm wirklich Alles, was nach der Anschauung seiner Zeit zur Ethik überhaupt gehört, vom christlichen Standpuncte aus zur Sprache und Erwägung kömmt, und zwar gesondert von der Verflechtung mit der Dogmatik: so werden wir hier, die Berechtigung zu dieser Sonderung überhaupt vorausgesetzt, auf lutherischer Seite einen Fortschritt anzuerkennen haben in der von Venatorius eingeschlagenen Bahn, einen Fortschritt, welcher immer noch einige Jahre früher fällt, als der Versuch des Chyträus, die christliche Ethik nach dem Dekalogus durchzuführen. Im Vergleich mit dieser Methode bewegt sich V. auch viel freier. Seine übrigen großen Mängel in der Beherrschung des Stoffes, in Verwechselung des Tugend- und Pflichtbegriffes u. s. w. springen in die Augen. Er theilt sie mit der ganzen melanchthon'schen Schule, zu der wir ihn immerhin rechnen können, wenn er auch nicht eigentlich zu Melanchthon's Füßen gesessen hatte. Ist er ihm doch schon durch die ganze humanistische Richtung verwandt, an welcher er trotz jener harten Urtheile über den Ethnicismus festhält a). Die Freundeskreise beider schneiden sich vielfach; wie nahe namentlich Georg Fabricius dem praeceptor Germaniae stand, ist bekannt. Die interimistischen Händel führten einen Rivius, der an theologischen Uebertreibungen keinen großen Gefallen gefunden und sich etwas nach der Hofluft gerichtet zu haben

a) In der auch für die Sittengeschichte des sechzehnten Jahrhunderts recht interessanten Schrift de stultitia mortalium in procrastinanda correctione vitae stellt er sogar in der Praxis die Heiden oft höher als das Geschlecht seiner Zeit und ruft aus: „Quam vereor, ne ipsi nobis ethnici olim in extremo iudicio socordiam nostram exprobrent, qui de moribus corrigendis deque vita emendanda tam sero aut etiam numquam fere cogitemus!"

scheint, auch nicht in das entgegengesetzte Lager, und mehrere Briefe Melanchthon's beweisen zu ihm ein vertrauteres Verhältniß a).

Schon im Jahre 1843, als das Afraneum in Meißen seine dritte Säcularfeier beging, ehrte man Rivius durch Wiederherstellung seines verfallenen Grabsteines, durch eine eiserne Gedenktafel im Schulsaale und durch Wiederabdruck seiner Biographie von Fabricius b). Möge Vorstehendes dazu beitragen, ihm in der Reihe der lutherischen Ethiker aus der ersten Periode seine Stelle zu sichern.

---

a) Corp. Ref. IV, 790. 857. 1015. 1018. 1053.

b) Sacra saecularia scholae regiae Afranae tertium instauranda indicit D. C. G. Baumgarten-Crusius.

Recensionen.

1.

Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581. Dargestellt von D. Heinrich Heppe. Erster Band, die Geschichte des deutschen Protestantismus von 1555—1562 enthaltend. Marburg (Elwert) 1852. VI. 498 S. und 167 S. Beilagen. Zweiter Band, die Geschichte des deutschen Protestantismus von 1563—1574 enthaltend. 1853. 494 S. und 145 S. Beilagen.

Dieses Werk ist zwar noch nicht vollendet, es erwartet noch seinen dritten Band; indessen enthält es einen solchen Schatz neuer, überraschender Geschichtsanschauungen und Thatsachen, daß es eine Anzeige und Besprechung jetzt schon verlangt. Reichhaltige Actensammlungen in den Archiven zu Cassel haben dem Herrn Verfasser in seiner Geschichtsdarstellung zur Unterlage gedient. Nur die allerwichtigsten dieser Actenstücke hat er in den Beilagen abdrucken lassen. Indem ich es unternehme, dieses Buch hier anzuzeigen, setze ich Standpunct und Tendenz des Herrn Heppe, so wie ich beide in einer früheren Anzeige seines kleinen Buches auseinanderzusetzen gesucht habe, als bekannt voraus. Herr Heppe ist überzeugt, daß im Jahre 1555 das, was er philippistische Doctrin nennt, die im ganzen protestantischen Deutschland herrschende, durch den Religionsfrieden legitimirte Lehre gewesen sey, und will nun zeigen, wie das antiphilippistische, unionswidrige Lutherthum, das sich später

in der Concordienformel festgesetzt, sich allmählich an die Stelle jenes philippistischen Protestantismus zu setzen gewußt und bewirkt habe, daß die Frage entstehen konnte, ob diejenigen Territorien, welche die ursprüngliche philippistische Lehre beibehielten und reformirt genannt wurden, auch in dem Reichsfrieden mit inbegriffen seyen. Wie weit und in welchem Umfang ich den Satz, von welchem Herr Heppe ausgeht, für begründet halte, darüber habe ich mich in der Anzeige seines kleinern Buches weitläufig ausgesprochen, und kann deßwegen jetzt sogleich die Analyse des Buches selbst beginnen.

Nachdem in einer Einleitung allerlei Allgemeines besprochen, und der uns bereits bekannte Standpunct und die erwähnte Voraussetzung des Buches festgestellt sind, werden Melanchthon und Flacius als die beiden Häupter bezeichnet, um welche nach Luther's Tod die Parteien sich schaarten. Formell war bei Melanchthon immer das praktische Bedürfniß des religiösen Lebens, bei Flacius dogmatische Consequenz und theoretisches Interesse die Hauptsache. Dazu kamen die materialen Unterschiede des Dogma's, welche als philippistische und lutherische Eigenthümlichkeiten früher ausführlich dargestellt worden sind. Der Haß, mit welchem die flacianische Partei seit den adiaphoristischen Streitigkeiten, welche durch das leipziger Interim veranlaßt waren, über Melanchthon herfiel, gibt den Ausgangspunct der folgenden Geschichtserzählung.

Herzog Christoph von Würtemberg war der Erste, der ernstlich an der Ausgleichung des Streites innerhalb des Protestantismus zu arbeiten begann; er wünschte eine gemeinsame Verabredung der evangelischen Fürsten, um den heillosen Zänkereien der Theologen entgegenzutreten und eine gewisse Conformität der gottesdienstlichen und disciplinarischen Einrichtungen in den Landeskirchen herbeizuführen. Allein im herzoglichen Sachsen, zu Weimar und Jena, regierten damals die drei Söhne des unglücklichen

früheren Kurfürsten Johann Friedrich. Diese hatten den Haß gegen das kurfürstlich sächsische Haus und den Eifer, das reine Evangelium zu schützen, von ihrem Vater geerbt, und den Anhängern des Flacius war es gelungen, diesen drei jungen Herzogen einzubilden, daß allein ihre Lehre das reine Evangelium sey, wie es Luther verkündigt. Als daher Gesandte Christoph's und des alten Kurfürsten Friedrich's II. von der Pfalz in Weimar erschienen, um für den bevorstehenden Reichstag zu Regensburg eine Concordie aller evangelischen Stände zu erzielen, so erhielten sie eine Antwort, welche keine Vereinigung zuließ. Man verlangte von ihnen namentliche Verdammung der Lehre Zwingli's, Major's, Osiander's und Schwenkfeld's, Anerkennung der Nothwendigkeit, daß Alle, welche in den adiaphoristischen Streitigkeiten den Papisten Zugeständnisse gemacht (d. h. Melanchthon), reumüthig ihre Irrthümer bekennen müßten, Anerkennung, daß der freie Wille nichts sey, namentlich in der Bekehrung des Menschen, Anerkennung auch der schmalkaldischen Artikel als Lehrnorm. So mußte Christoph sein Einigungswerk aufgeben. Zur selben Zeit erhob sich Flacius gegen Melanchthon selbst; Joachim Westphal ermahnte den Rath zu Frankfurt, die calvinischen Fremdengemeinden und den Johann von Lasky nicht zu dulden; es entbrannte heftiger Streit zwischen den lutherischen Eiferern, denen sich die ganze niedersächsische Geistlichkeit anschloß, und Calvin und Bullinger auf der andern Seite, welche ihre Uebereinstimmung mit Melanchthon behaupteten. Selbst Brenz schwankt und will den Lasky nicht als Verwandten der augsburgischen Confession anerkennen. Die niedersächsischen Theologen setzen in Braunschweig antimelanchthonische Artikel auf, welche in Wittenberg dem Melanchthon selbst vorgelegt werden, und welchen dieser in großer Betrübniß sogar anfangs Concessionen macht, die er aber bald wieder zurücknimmt. Auf dem Reichstag zu Regensburg (1556—1557) werden Versuche gemacht, den geistlichen Vorbehalt

aufzuheben, allein der Kaiser Ferdinand ist dagegen, und es unterbleibt. Nur das setzen die Evangelischen durch, daß ein Religionsgespräch in Form einer Consultation zur Vereinbarung in der Religion zwischen Protestanten und Katholiken in Worms gehalten werden sollte. Um aber vor diesem Gespräche eine Einigung unter den Protestanten selbst und ein einmüthiges Auftreten gegenüber den Katholiken einzuleiten, brachten Christoph von Würtemberg und Ottheinrich von der Pfalz eine ziemlich ansehnliche Versammlung von evangelischen Fürsten und Theologen in Frankfurt zusammen. In dieser wurde zwar die Anerkennung der schmalkalder Artikel als wahrer Auslegung des Sinnes der Augustana von Vielen verlangt; jedoch brachte Landgraf Philipp einen Abschied zu Stande, der von Allen unterschrieben wurde, in welchem nur die augsburgische Confession und deren Apologie als Zeugnisse der evangelischen Lehre erwähnt waren, die unter den Protestanten ausgebrochenen Lehrstreitigkeiten als unbedeutend dargestellt wurden, und das Streben nach kirchlicher Organisation sich sehr lebhaft aussprach. Aber kaum waren diese Beschlüsse des frankfurter Conventes bekannt geworden, als schon eine heftige Schrift von Flacius circulirte, in welcher gerügt wurde, daß man die Verdammung der Sacramentirer unterlassen, die schmalkalder Artikel übergangen und die interimistischen Zerwürfnisse in Abrede gestellt habe, woraus klar hervorgehe, daß die Mehrzahl der zu Frankfurt versammelten Stände unsinnige Sacramentirer und Schwenkfelder seyen.

Das ist ungefähr der Inhalt des ersten Abschnittes des größern Heppe'schen Buches. Aber schon daraus geht doch hervor, daß so gar unbezweifelt die Herrschaft des Philippismus damals im protestantischen Deutschland nicht war, daß sehr bedeutende Länderstrecken in ihren hervorragendsten Stimmführern gegen das Partei nahmen, was Herrn Heppe als Philippismus gilt, und daß der schmal-

kaldischen Artikel damals schon in sehr entschiedener Weise Erwähnung gethan wird.

Der zweite Abschnitt beschreibt sehr eingehend und größtentheils nach ungedruckten, bisher unbekannten Quellen das Colloquium in Worms im Jahre 1557. Auf dieses Gespräch kamen die herzoglich sächsischen Gesandten von Weimar sogleich mit der Instruction von ihrem Herzog, auf der Anerkennung der schmalkalder Artikel zu bestehen und mit den andern evangelischen Ständen eher in gar keine Berührung zu treten, bis diese in die Verdammung einer ganzen Reihe von Ketzereien gewilligt hätten. Unter diesen Ketzereien waren auch genannt alle Secten der Zwinglianer und Sacramentirer und alle die, welche das Interim angenommen hätten und diesen Abfall von der reinen Lehre nicht erkennen und bereuen wollten. Allein mit diesen Forderungen fanden die herzoglich sächsischen Gesandten nirgends Anklang. „Es komme ihnen vor, als ob der ganze Aetna auf ihnen läge; wohin sie sich kehrten, könnten sie nur erloschene Liebe, höhnische Gesichter und Reden, Spaltung und Heuchelei bemerken." Melanchthon wurde mit der größten Auszeichnung empfangen und von allen Theologen, mit Ausnahme der Weimaraner, als ihr Präceptor begrüßt. In einer Versammlung der Protestanten auf dem Rathhaus zu Worms werden die Anträge der Sachsen zurückgewiesen. Brenz stimmte dabei ganz mit Melanchthon. Endlich gelang es dem Pfälzer Ottheinrich, die Weimaraner zur Theilnahme am Gespräch zu bewegen. In den sechs ersten Sitzungen des Gesprächs wurden die Streitpunkte zwischen Katholiken und Protestanten erörtert. Merkwürdig ist, daß der Jesuit D. Petrus Canisius zuerst auf die Variationen in den Ausgaben der augsburgischen Confession aufmerksam machte und dieselben für sehr wesentlich hielt, daß er ferner von den Evangelischen ausdrückliche und namentliche Verdammung aller Irrlehren verlangte, und daß er die Protestanten bei der unveränderten, ur-

sprünglichen augsburgischen Confession festhalten wollte. Man hört hier die Forderungen der damaligen Flacianer und des spätern exclusiven Lutherthums zum ersten Male aus dem Munde des Hauptes des deutschen Jesuitismus. Es hat auch dieses jesuitische Benehmen seine beabsichtigten Früchte getragen. Denn auf die Forderung des Jesuiten Canisius behaupteten die Flacianer, jetzt sey tempus confessionis, und übergaben dem Präsidenten des Colloquiums ein namentliches Verzeichniß aller von ihnen verworfenen Ketzereien. Damit war die Spaltung unter den Protestanten offenkundig geworden, und das war es, was der Jesuit gewollt hatte, und wozu die hyperlutherischen Eiferer sich als bereite Werkzeuge hatten brauchen lassen. Die weimarischen zogen hierauf ab, und die Katholiken erklärten nun, daß sie die Ausschließung jener Theologen nicht billigten, die übrig gebliebenen nicht für eine volle, legitime Repräsentation der Protestanten ansehen und mit ihnen das Gespräch nicht fortsetzen könnten. Ueberdieß warfen sie ihnen vor, sie seyen von der augsburgischen Confession abgefallen und hätten die Irrlehre Zwingli's und Lasky's angenommen. So zerschlug sich das Gespräch. Jesuiten und Hyperlutheraner hatten sich zu diesem Ziel in die Hände gearbeitet. Der Erfolg war nichts, als maßloser Zank aller Parteien gegeneinander. Doch gingen die protestantischen Theologen nicht auseinander, ohne ein Bekenntniß ihres gemeinsamen Glaubens auszusprechen, welches die melanchthonischen Lehren von der Gegenwart Christi im Abendmahl für den Glauben, die Nothwendigkeit der guten Werke als Früchte des Glaubens und die Behauptung der Freiheit in den Adiaphoren enthielt. Ueberdieß haben sie sich von Schwenkfeld und den Wiedertäufern entschieden losgesagt. Man sieht: in den gelehrten und gebildeten Kreisen des Protestantismus war Melanchthon's Ansehen gesichert. Wir setzen eine Stelle des Buches her, welche den Lehrer Deutschlands in Heidelberg zeigt: „Kurfürst Ottheinrich

benutzte den Stillstand der Geschäfte, der in Worms eingetreten war, um Melanchthon nach Heidelberg zu berufen, wo er mit dessen Rath eine vollständige Reformation der Universität vorzunehmen gedachte. Melanchthon folgte dem Rufe Ottheinrich's mit Freuden und traf schon am 14. October gegen Abend in Heidelberg ein, wo er unweit des Rathhauses in der Herberge „zum Hirsch" (bekannt aus der Geschichte Götzens von Berlichingen) abstieg. Die ganze Universität feierte die Ankunft Melanchthon's durch einen festlichen Ehrentag, den sie dem hohen Kirchenlehrer bereitete. Es waren schöne, fröhliche Stunden, die Melanchthon hier in herzlichem Verkehre mit dem Kurfürsten, wie mit treuen Freunden an der Hochschule verlebte. Aber die Freude, die noch durch die unerwartete Ankunft seines Freundes Joachim Camerarius aus Wittenberg erhöhet ward, sollte bald zu bitterm Herzeleid werden. Am Tage nach seiner (des Camerarius) Ankunft zu Heidelberg erfuhr nämlich Melanchthon von Camerarius, als er sich in früher Morgenstunde mit demselben in den schönen Laubgängen des Schloßgartens erging, daß die Universität denselben hergesendet habe, um ihm die Trauerbotschaft von dem am 11. October erfolgten Tode seiner (Melanchthon's) Gattin zu bringen. Melanchthon sah der Vollendeten gen Himmel mit den Worten nach: „Lebe wohl, ich werde dir bald folgen", faßte aber sein frommes Herz in gläubiger Ergebung und redete noch viel mit Camerarius von der schweren Trübsal der Kirche in diesen und den kommenden Zeiten und von der Hoffnung der Gläubigen auf den, der seine Gemeinde sich behalten will bis ans Ende der Welt."

Der dritte Abschnitt berichtet, was die deutschen protestantischen Fürsten und Reichsstände gethan haben, um den bedrängten Waldensern in Piemont, den leidenden Hugenotten in Frankreich und der schwer geprüften protestantischen Gemeinde in Metz Hülfe zu bringen. Es ist rührend zu lesen, wie der gelehrte Theodor Beza und der

hochbetagte Wilhelm Farel in der Schweiz und in Deutschland herumritten, von Stadt zu Stadt, um Beistand zu erflehen für Waldenser und Hugenotten und Intercession der deutschen Fürsten bei dem König von Frankreich zu erwirken. Ueberall wurde in Deutschland das Bekenntniß, das Beza im Namen der Waldenser und der gallischen Gemeinden vorlegte, als evangelisch anerkannt. Nur in wenigen, ausdrücklich als weniger bedeutend bezeichneten Puncten fühlte man sich noch nicht ganz einig. Beza und Melanchthon sahen sich in Worms persönlich und gewannen sich lieb. Da gewann der Cardinal von Lothringen einen Geheimschreiber des Kurfürsten Ottheinrich, Namens Rascalo, mit Geld; der Intrigue dieses Mannes gelang es, die Sache zuerst hinauszuschieben, dann Uneinigkeiten zu verursachen und geschickt zu benutzen, so daß erst spät eine schwache Fürbitte für die französischen Märtyrer an den König von Frankreich kam, die dieser schnöde zurückwies. — Damals wurden noch keine Stimmen laut, welche die französische Märtyrerkirche nicht für eine evangelische anerkennen wollten. Später sollten solche Stimmen kommen.

Der vierte Abschnitt berichtet von der Entstehung und den Schicksalen des frankfurter Recesses. Herzog Christoph von Würtemberg wünschte bei Gelegenheit der Kurfürstenversammlung, welche 1558 in Frankfurt die römische Kaiserwürde an Ferdinand übertrug, eine Verständigung der evangelischen Fürsten über Lehre und Disciplin zu Stande zu bringen, und äußerte gegen Melanchthon den Gedanken, es werde vielleicht möglich werden, zu einer solchen Verständigung auch die reformirten Kirchen des Auslandes beizuziehen. So kam unter Grundlegung eines Gutachtens Melanchthon's der frankfurter Receß zu Stande, welcher am 18. März 1558 von den drei weltlichen Kurfürsten, den Pfalzgrafen Friedrich und Wolfgang, dem Herzog Christoph von Würtemberg, dem Landgrafen Philipp von Hessen und dem Markgrafen Karl von Baden-Durlach unterzeichnet

wurde. Sie stellen eine evangelische Generalsynode in Aussicht, bekennen sich einstweilen aufs Neue zur augsburgischen Confession und ihrer Apologie. Wegen der streitig gewordenen Artikel bekannten sie: 1) gerecht werde der Mensch von Gott geachtet (iustitia imputata) allein um Christi willen, wenn der Glaube auf dessen Verdienst vertraue, worauf eine Erneuerung nothwendig folge; 2) neuer Gehorsam sey nöthig nach Gottes Ordnung, aber nicht als Verdienst, wodurch das Heil erworben werde; 3) im Abendmahl sey Christus wesentlich und wahrhaftig gegenwärtig und gebe mit Brod und Wein uns Christen seinen Leib und Blut, daß wir seine Gliedmaßen sind und er in uns wirkt; 4) Mitteldinge können gebraucht oder unterlassen werden. Es war die melanchthonische Lehre von den vornehmsten evangelischen Fürsten aufs Neue bezeugt. Allein die Gesandten, welche diesen Receß an den Herzog Johann Friedrich von Sachsen bringen sollten, wurden zuerst lange in Weimar und Jena herumgezogen und erhielten endlich einen Bescheid, in welchem der frankfurter Receß abgelehnt war, weil in ihm die Irrlehrer nicht mit der nöthigen Entschiedenheit zurückgewiesen, die schmalkalder Artikel umgangen, im Abendmahl allein die geistliche Nießung gelehrt, die leibliche Nießung des Leibes und Blutes ausgelassen, und die Nießung der Ungläubigen umgangen sey. Aber auch in vielen andern deutschen Gebieten wurde der Receß entweder nicht, oder nur mit großen Beschränkungen angenommen, in vielen auf die schmalkalder Artikel provocirt, und überhaupt ein solcher Widerspruch gezeigt, daß Herr Heppe selbst gestehen muß, der bevorstehende Sturz der melanchthonischen Suprematie sey wohl zu erkennen gewesen. Das war schon im Jahre 1558 der Fall. Es muß also wohl im Jahre 1555 diese Suprematie nicht so fest begründet gewesen seyn, als Herr Heppe glaubt.

Der fünfte Abschnitt berichtet, wie Flacianismus und Philippismus immer schroffer sich gegeneinander abgrenzten.

Der Herzog Johann Friedrich von Sachsen-Weimar ließ unter dem Namen Confutationsbuch eine Schrift ausgehen, welche das Symbol der herzoglich sächsischen Orthodoxie seyn sollte. Es waren darin neun Irrlehren namentlich verdammt. Flacius hatte das Buch letzter Hand überarbeitet. Der Prof. Victorin Strigel und der Superintendent Andreas Hugel in Jena erklärten sich gegen das Confutationsbuch. Da „marschirten zehn Compagnien Kriegsknechte gegen Jena heran; Strigel und Hugel wurden Nachts in ihren Häusern überfallen, aus den Betten geholt und über Leuchtenburg nach Gotha auf das alte Schloß Grimmenstein gebracht. Den Studenten zu Jena, die mit Erbitterung den an ihren Lehrern verübten Frevel erfuhren, ward in drohender Weise aufgegeben, sich ruhig zu verhalten, und Musäus erhielt mit Stössel den Befehl, eine Apologie des Confutationsbuches auszuarbeiten." Das war denn doch zu arg. Alle weltlichen Reichsauctoritäten vom König Maximilian II. an und alle Auctoritäten der protestantischen Gelehrsamkeit von Melanchthon an machten dem Herzog Vorstellungen; aber am kräftigsten wirkte die Ueberstürzung der flacianischen Partei selbst. Die Erklärung des Flacius auf einer Disputation zu Weimar, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sey; die Wuth, mit welcher die flacianischen Pfarrer den Bann übten, und die Schärfe, mit welcher sie gegen das vom Herzog eingesetzte Consistorium eiferten, machten das Maß voll. Sie mußten alle das Herzogthum verlassen. Flacius ertrug diese Schmach und viele Leiden, die seiner in Regensburg warteten, „mit unbeugsamen, starkem Muthe und voll freudigen Dankes, daß ihn Gott um Seines Namens willen in Elend und Noth geführt habe." — In der Pfalz versuchte es Tilemann Heßhusen, Generalsuperintendent, professor primarius und Präsident des Kirchenrathes, die strenglutherische Lehre gegen den anerkannten Philippismus durchzusetzen. Er schämte sich nicht, um seine Absicht zu

erreichen, manchem ungehörigen Einfalle Ottheinrich's zu schmeicheln. So beabsichtigte der Kurfürst, bei seinen Lebzeiten sich ein nicht sehr züchtig ausgeführtes Bild in dem Chor der Heiliggeistkirche als Denkmal setzen zu lassen. Die Prediger widersetzten sich, aber Heßhusen redete ihm schmeichelnd zu, diese von andern Königen und Fürsten gebrauchte Gewohnheit nachzuahmen. Doch gab der Kurfürst seinen Gedanken auf. Unterdessen ließ Heßhusen beim Abendmahl lateinische Lieder singen, wendete sich bei der Recitation der Einsetzungsworte dem Altare zu, ließ die Chorknaben, wenn die consecrirten Hostien vertheilt waren, zur Einleitung einer weitern Consecration von Neuem singen, schimpfte auf der Kanzel seine Gegner, nannte den Hofprediger Diller einen Nachtraben, erklärte öffentlich, „die heidelberger Doctoren wären kaum drei Heller werth, die Rathsherren und Rathsschreiber der Gottlosigkeit theilhaftig"; schleuderte ein Anathema gegen den philippistischen Diakonus Klewitz und behauptete endlich, der Kurfürst selbst sey von der augsburger Confession abgefallen, weil das „mit dem Brode", das er behaupte, nur in der veränderten augsburgischen Confession stehe, während in der unveränderten stehe: „unter der Gestalt des Brodes". Da verwies der Kurfürst Friedrich III. den Heßhusen aus der Pfalz, ließ sich über die Lehre vom Abendmahle ein Gutachten von Melanchthon stellen, und befahl, die Lehre vom Abendmahl in allen Kirchen der Pfalz genau so vorzutragen, wie sie Melanchthon in diesem Gutachten feststellte. So hatte also in der Pfalz der Philippismus gesiegt. — Anders ging es in Würtemberg. Dort ließ Brenz, nachdem er sich vorher der Theologen versichert hatte, am 19. September 1559 von der Synode ein Bekenntniß ausgehen, welches nicht nur die leibliche Nießung und die Nießung der Ungläubigen behauptete, sondern auch den Lehrsatz von der Ubiquität des Leibes Christi, abgeleitet aus der Erhöhung seiner Menschheit zur Rechten Gottes, zum ersten Male in Deutschland einem öffentlichen symbo-

lischen Bekenntniß einverleibte. So war Würtemberg von der philippistischen Lehrtradition losgerissen. Melanchthon äußerte mit großem Schmerz, es sey mehr als thöricht, daß die armen würtembergischen Aebte in ihrem hechinger Latein der Kirche neue, unerhörte Glaubenssätze aufdrängen wollten. — Diese Katastrophe ist nach Herrn Heppe's Darstellung schlechthin nicht motivirt. Er hat bis dahin den Brenz immer als einen entschiedenen Anhänger der philippistischen Richtung dargestellt. Wie dieser Mann dazu kam, nun auf einmal die Fahne des entschiedensten, unionswidrigsten Lutherthums vorzutragen, in einem Lande, wo nicht einmal Luther's Katechismen im Volk gewirkt hatten, das ist nicht erklärt. Es erscheint diese Wendung geradezu als ein vom Himmel gefallener Einfall Brenzens, dem die ganze würtembergische Geistlichkeit lautlos gefolgt seyn soll. Die Darstellung des Herrn Heppe läßt an diesem Punct gänzlich unbefriedigt. — In Trier und Aachen wurde das Evangelium mit Gewalt unterdrückt. Die unterdrückenden Katholischen gaben vor, die dortige Predigt sey eben nicht evangelisch, sondern calvinistisch. Aber die zu Worms versammelte Conferenz von Gesandten evangelischer Fürsten erklärte das Bekenntniß dieser Städte für ächtevangelisch, ohne deßwegen mit ihrer Intercession etwas wirken zu können. Von Trier nahm der Kurfürst Friedrich den Caspar Olevianus nach Heidelberg.

Der sechste Abschnitt erzählt, wie auf dem Reichstag zu Augsburg 1559 beschlossen wurde, bei dem Religionsfrieden zu Augsburg für und für zu bleiben, womit zu großem Schmerz des Kaisers die Unaussöhnbarkeit des katholischen und protestantischen Glaubens ausgesprochen war. Dann arbeiteten die evangelischen Fürsten eifrig an einer Generalconferenz und damit überhaupt an einer Gesammtorganisation der evangelischen Kirche; aber je dringender sich das Bedürfniß einer solchen Organisation herausstellte, desto entschiedener scheiterten alle Versuche in dieser Richtung an

der Uneinigkeit der Fürsten und der Theologen. Da starb Philipp Melanchthon am 19. April 1560. Er hatte viel geklagt über die „rabies theologorum“ und das „saeculum sophisticum“. „Die Zahl derer, welche in den frommen Blutzeugen der schweizerischen, französischen, englischen, polnischen und ungarischen Kirchen nur Teufelsknechte fänden, sey gar groß. Zu Bremen schrieen etliche Esel für und für: „der Leib Christi ist allenthalben“, und zu Erfurt schreibe ein grober Esel von der Anbetung der Partikeln der Hostie, die auf die Erde fielen.“ „Er starb gehaßt und verfolgt von Vielen, die nicht wußten, was sie thaten, aber tief betrauert und gesegnet von vielen Tausenden, die ihn und das Evangelium kannten. Eine klare, lichte Erscheinung voll Weisheit und Wahrheit, voll freudiger Kühnheit der Gedanken und voll unerschöpflicher Milde und Liebe, war er durch die evangelische Kirche dahin gegangen, lange Zeit als ihr Führer und Helfer, und noch im Tod als eine helle Weissagung auf ihre Zukunft.“ Sogleich nach seinem Tode verlangten die jenenser Theologen eine allgemeine Synode, auf welcher aber nur die Stimmrecht haben sollten, welche in der reinen Lehre ständen, und deren Zweck seyn sollte, alle Irrlehren, insbesondere die verderblichste derselben, den Adiaphorismus, d. h. den Melanchthon, zu verdammen. Allein ihre Schrift, die sie deßwegen an die Fürsten richteten, wurde nicht beachtet.

Der siebente Abschnitt berichtet vom naumburger Fürstentag. Christoph von Würtemberg wünschte, daß die augsburgische Confession von allen evangelischen Fürsten aufs Neue unterzeichnet werde. Die Sache ließ sich gut an. Als Christoph, Friedrich von der Pfalz und der Pfalzgraf Wolfgang in Hilspach versammelt waren, sprach ganz gegen Aller Erwartung Johann Friedrich von Sachsen seine Mitwirkung aus. Freudig überrascht ging Christoph auf ihn zu mit den Worten: „Herr Bruder, gebt mir eure Hand.“ Johann Friedrich gab sie und fuhr fort: „Bei

meiner Ehre sage ich Euer Liebden zu, wo also die augsburgische Confession de novo unterschrieben, und die Versprüche hinc inde von Kur- und Fürsten ergehen würden, daß ich mich will gegen den Kurfürsten von Sachsen dermaßen halten und erzeigen, daß Se. Liebden einen treuen Vetter und Freund an mir haben sollen. Und plage mich Gott, wo ich einige Rachgierigkeit oder Eigennutz unter diesem Handel suche. Es ist Zeit, daß man sich zu Hauf thue." Allein eben dieser Eifer des Herzogs Johann Friedrich scheint das Mißtrauen des Kurfürsten August von Sachsen erregt zu haben. Nach langem Zögern erklärt sich dieser zur Unterschrift der augsburgischen Confession auf einer Fürstenversammlung, etwa zu Naumburg, bereit. Wenn man jedoch verlange, daß die augsburger Confession so, „wie dieselbe zu Augsburg durch den Doctor Bruck gestellt sey", unterzeichnen solle, so habe er dagegen nur zu bemerken, daß er von keiner andern augsburgischen Confession wisse, „dann von der, so der kaiserl. Majestät auf dem Reichstag zu Augsburg im verschienen 30. Jahre übergeben und folgends hernach zu Wittenberg öffentlich in Druck ausgangen, darauf auch bei Leben D. Luther's bei Regierung meines Herrn Vaters seligen die Visitation in diesen Landen angestellt und von mir neulicher Zeit verneuert worden." Er identificirt damit ganz deutlich die sogenannte variata mit der invariata. Indeß wurde seine Erklärung von allen Fürsten freudig aufgenommen, und nach langem Hin- und Herschreiben wurde endlich ein Fürstentag in Naumburg festgesetzt. Erst kurz vor Eröffnung des Tages fiel dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz die Behauptung des Herzogs Johann Friedrich von Sachsen auf, daß man nicht die im gewöhnlichen Gebrauch vorhandene und neuerdings wieder abgedruckte augsburgische Confession, sondern die wahre, unveränderte zu unterzeichnen habe. Er schrieb über diese unerhörte Behauptung an Landgraf Philipp von Hessen. Bald darauf sprach er den Entschluß gegen den Kur-

fürsten von Sachsen aus, das deutsche Exemplar, in welchem die Gegenwart Christi „unter der Gestalt des Brodes und Weines“ gelehrt werde, als ganz papistisch nicht unterschreiben zu wollen. Eher könne er das lateinische Exemplar unterschreiben; aber man müsse berücksichtigen, daß die Confession von Melanchthon emendirt sey, daß diese emendirte Ausgabe zu Worms im Jahre 1541 dem kaiserl. Präsidenten als gemeinsame Bekenntnißacte der evangelischen Stände überreicht worden sey, und daß die Formel der emendirten Ausgabe über das Abendmahl (Art. X.) von den evangelischen Ständen auch später approbirt sey. Im Kreise der evangelischen Fürsten begriff man zuerst gar nicht, was der Kurfürst mit diesen Vorstellungen eigentlich wolle; so fern und fremd war jener Zeit der Gedanke an einen Unterschied der Bekenntnisse von 1530 und 1540. Doch ahnte Christoph das Unheil, das aus dieser Unterscheidung kommen könne. Man einigte sich, nur das lateinische Exemplar zu unterschreiben. So kam denn am 23. Januar 1561 der Fürstentag in Naumburg zu Stande, auf welchem alle evangelischen Fürsten des deutschen Reiches in Person oder durch Gesandte gegenwärtig waren. Von den versammelten Fürsten hatte fast Niemand auch nur an die Möglichkeit gedacht, daß die verschiedenen Ausgaben der augsburgischen Confession nach Sinn und Inhalt differiren könnten. Sie sprachen deßwegen die Ueberzeugung aus, daß, wenn sie, die Fürsten, wie denn die bloßen Gesandten vermöge ihrer Instruction nicht anders konnten, die Ausgabe von 1531 unterschrieben, dadurch der Gültigkeit der spätern Ausgaben nichts vergeben werde. Kurfürst Friedrich wollte die Ausgabe von 1540 unterschrieben haben, Johann Friedrich von Sachsen wollte auch die schmalkalder Artikel bestätigt wissen. Es wurde zuerst eine genaue Vergleichung der verschiedenen Ausgaben vorgenommen, bei welcher Kurfürst Friedrich selbst mit thätig war. Nach Vollendung dieser Arbeit wurden die Fragen zur Verhandlung gestellt. Unter-

dessen suchten die Jenaer eine Schrift über die Variationen in den verschiedenen Ausgaben der Augustana und eine Bittschrift an die Fürsten zu verbreiten. Sie führten darin an, „der Zorn Gottes habe sich schon in den letzten Weihnachtstagen durch ein gräuliches Donnerwetter kund gethan, ein Mann sey vom Satan besessen und grausam hin- und hergerissen worden, Birnen wären mit Türkenköpfen gewachsen, die Moskowiter wütheten bereits in Liefland, und der Erbfeind des christlichen Namens, der Türke, werde Deutschland bald heimsuchen, wenn man nicht für die Reinheit der Lehre aufstehe." Diese Eingaben der Jenenser wurden fast von Niemand in Naumburg angenommen. Die versammelten Fürsten beschlossen, die augsburgische Confession nach der deutschen wittenberger Ausgabe von 1530 und der lateinischen von 1531 zu unterschreiben, in der Präfation außerdem die Apologie und die Ausgabe von 1540 zu approbiren, außer diesen Schriften aber keine anderen. In derselben Präfation erklärten sie, daß im Abendmahle ausgetheilt werde der wahre Leib und das wahre Blut Christi, daß der Herr Christus darin wahrhaftig, lebendig und wesentlich gegenwärtig sey und mit Brod und Wein uns Christen seinen Leib und sein Blut zu essen und zu trinken gebe. Es wurde also hier wieder die Lehre bekannt, welche Herr Heppe als die philippistische bezeichnet. Allein Johann Friedrich Herzog von Sachsen und Herzog Ulrich von Mecklenburg protestirten gegen diese Präfation; ersterer verließ Naumburg, und eine ihm nachgeschickte Gesandtschaft war erfolglos. Nicht wenig überrascht waren die zu Naumburg versammelten Fürsten, als plötzlich drei kaiserliche Gesandte und zwei päpstliche Nuntien in der Stadt erschienen, um sie zur Beschickung des Concils zu Trient zu bewegen. Die kaiserl. Gesandten brachten es dahin, daß am 1. Februar die meisten Fürsten ihre Bereitwilligkeit aussprachen, das Concil zu beschicken. Aber die päpstlichen Nuntien verdarben wieder Alles. Am 3. Februar war die Sitzung auf

dem Rathhaus, in welcher die versammelten protestantischen Fürsten die zwei päpstlichen Nuntien, den Bischof Zacharias Delphinus von Pharo und den Bischof Joh. Franz Commendon von Zakynthos, empfangen wollten. Der Landgraf von Hessen war der Einzige, der an dieser Sitzung nicht Theil nahm. „Von mehreren fürstlichen Räthen, welche den Zug zu Fuß eröffneten, abgeholt und von einer Compagnie der kursächsischen Leibwache begleitet, fuhren die päpstlichen Legaten in dem Wagen des Kurfürsten von Sachsen vor dem Rathhause vor. In vollem geistlichen Schmuck traten die Legaten in den Sitzungssaal ein, und alle Fürsten erhoben sich von ihren Sitzen, doch vermerkten es die Legaten ungern, daß die Fürsten die übliche Begrüßung durch Händedruck unterließen. Die Legaten überreichten zunächst jedem der anwesenden Fürsten das an ihn adressirte päpstliche Breve." Delphinus redete über die Absichten des Papstes im Allgemeinen, Commendon ermahnte in einer langen lateinischen Rede die Fürsten zur Betheiligung am Concile. Die Fürsten versprachen Antwort, und die Legaten fuhren unter demselben Ehrengeleite, wie sie gekommen waren, in ihre Wohnung zurück. „Allein kaum hatten die Legaten den Sitzungssaal verlassen, als die Stände wahrnahmen, daß auf der Adresse jedes einzelnen Breve's ziemlich versteckt die Worte „dilecto filio" zu lesen waren. Sofort legten alle Anwesenden die päpstlichen Breven zusammen und ließen sie durch drei Räthe den päpstlichen Gesandten mit dem Bedeuten uneröffnet zurückbringen, daß sie sich unter keiner Bedingung als Söhne des Bischofs von Rom, den sie durchaus nicht für ihren Vater hielten, betrachten lassen könnten. Quia principes nolunt, nos non possumus eos velle; sanctissimus pater usus est eo stylo, quo usi sunt eius praedecessores a tempore apostolorum, antwortete einer der Legaten und entließ die Deputirten, die mit dem päpstlichen Stil unbekannt zu seyn versicherten, mit den Worten: „Ego non disputo;

me recommendo." Damit war schon aller Verkehr der Fürsten mit den päpstlichen Legaten abgeschnitten, aber zum Ueberfluß ließen die Stände noch am folgenden Tage durch eine feierliche Deputation von zehn Räthen den Legaten eine Antwort zusenden, in welcher folgende Aeußerungen vorkamen: die deutschen Fürsten könnten durchaus nicht begreifen, wie der Papst dazu komme, an sie Nuntien zu schicken. Derselbe scheine zu glauben, daß sie geneigt wären, ihren Glauben zu ändern, da sie doch aus den gewichtigsten Ursachen das päpstliche Joch von sich geworfen hätten. Alles Elend, das die Völker heimsuche, rühre vom Papste her. Darauf zogen die Nuntien ab. — Dagegen trat der Fürstentag zu Naumburg in lebhaften Verkehr mit der Königin von England und dem König von Navarra, intercedirte bei dem König von Frankreich für die verfolgten Hugenotten und erkannte die französischen und englischen Reformirten als Glaubensbrüder an. Der Conventsabschied wurde von allen Anwesenden unterzeichnet und nebst Einladung zum Anschluß an die Kronen England, Schottland, Dänemark und Schweden gesendet. So hatte die philippistische Richtung aufs Neue einen glänzenden Sieg erfochten.

Allein im achten Abschnitte zeigt sich, in den Ereignissen unmittelbar nach dem naumburger Fürstentage, daß das mehr Schein als Wahrheit war. Es erhob sich heftiger Streit zwischen Brenz und Bullinger; der Kurfürst von Brandenburg und der Markgraf Johann von Brandenburg wünschten eine solche Erklärung vom Abendmahl, daß auch Herzog Johann Friedrich sie annehmen könne. Aber Herzog Christoph widersetzte sich einer Aenderung der naumburger Präfation. Viele oberdeutsche Städte und Stände verweigerten die Unterschrift aus verschiedenen Gründen; die pommerschen und niedersächsischen Theologen erklärten sich in ganz entschieden lutherischem Sinne gegen die naumburger Beschlüsse. Einer derselben, Mörlin, rief in seines

Herzens jubelnder Freude schon aus: „Wie wird Wittenberg toben, Heidelberg rasen, Tübingen sauer sehen! Sed rumpantur ilia Codro, dummodo sit salva puritas doctrinae Christi!" Als hierauf die Fürsten durch das lüneburger Mandat dem Toben, Verdammen und Schelten der Theologen Einhalt thun wollten, ging der Lärm erst recht an. Mörlin erklärte, lieber einen hundertfachen Tod erleiden, als das Mandat, welches nur eine Räuberei und Ketzerei der Fürsten sey, annehmen zu wollen; Heßhusen schleuderte in Magdeburg den Bann gegen den Magistrat, wurde aber dafür verjagt. Endlich vereinigen sich der Kurfürst August von Sachsen, Joachim von Brandenburg, Markgraf Johann von Brandenburg, Pfalzgraf Wolfgang und Herzog Christoph von Würtemberg dahin, daß sie der naumburger Präfation noch eine Erklärung im Sinne Johann Friedrich's, das Abendmahl betreffend, beifügen wollten, da sie ja doch eigentlich derselben Meinung seyen, wie er. Philipp von Hessen widersetzte sich, weil er dann die Vereinigung mit den Schweizern für unmöglich hielt. Aber seine Theologen geben ihm den (merkwürdigen!) Bescheid, die Erklärung über das Abendmahl in der naumburger Präfation sey zwar vollkommen genügend, stimme mit der Bibel und mit der hergebrachten evangelischen Lehre vollkommen überein, allein man könne doch auch die andere (von Johann Friedrich geforderte, also entgegengesetzte) unbedenklich unterschreiben. So unterschrieb Philipp eine Erklärung, in welcher die mündliche Nießung und die Nießung der Ungläubigen ausgesprochen war. Nun stand Friedrich von der Pfalz noch allein als Vertheidiger des Philippismus da. — Das in diesem Abschnitte Erzählte ist höchst charakteristisch. In Naumburg erklären sich alle Fürsten philippistisch, außer Johann Friedrich, und kurz darauf sind sie alle lutherisch, außer Friedrich von der Pfalz. Da sieht man doch, wie es mit ihrem gerühmten Philippismus beschaffen war! In ihren officiellen Erklärungen, wenn sie diplomatisch-künstlich

Einigkeit unter sich, Einigkeit mit England und der Schweiz herzustellen wünschen, sind sie sehr philippistisch, aber ihre Prediger und das von diesen bearbeitete Volk ist lutherisch; wenn dann diese Stimme ihnen zu laut wird, dann sind sie wieder alle lutherisch. Nur zwei haben in diesen Wirren Farbe gehalten und festen Charakter bewiesen, der lutherische Johann Friedrich von Weimar und der philippistische Friedrich III. von der Pfalz.

Der neunte Abschnitt erzählt nun die entscheidenden Ereignisse: die Kirchenspaltung im Schooße des deutschen Protestantismus, das Auseinandertreten der deutsch-reformirten Kirche und des Lutherthums. Friedrich III. von der Pfalz war entschlossen, die philippistische Lehre und den frankfurter Receß in seinem Lande aufrecht zu erhalten. Schon am 12. October 1560 hatte er alle Prediger und Lehrer, welche die melanchthonische Formel vom Abendmahl nicht annehmen wollten, abgesetzt. Viele seiner treuesten Diener legten darauf ihre Stellen nieder. Im Jahre 1562 ließ der Kurfürst ein Buch seines Leibarztes Thomas Ernst über das Abendmahl veröffentlichen, in welchem die philippistische Lehre im schroffsten Gegensatze gegen Luther's Dogma ausgesprochen war. Die erledigten theologischen Lehrstühle wurden mit Männern besetzt, welche entschiedene Schüler Melanchthon's und fähig waren, die Verbindung mit den ausländischen reformirten Kirchen festzuhalten. So kam Tremellio von Ferrara, Zacharias Ursinus von Breslau, Lambert Pithopöus von Deventer. Caspar Olevianus aus Trier war schon da.

Im Jahre 1562 kam der heidelbergische Katechismus, in welchem lediglich nichts in Deutschland Neues steht, namentlich nichts Calvinisches. Er ist deutsch-protestantisch durch und durch, nichts als der in Frage und Antwort gebrachte frankfurter Receß. Er enthält in ganz soteriologischer Tendenz die philippistische Lehre, wie sie im protestantischen Deutschland von Anfang an — nach Herrn Heppe

herrschend, gewiß neben der lutherischen Eigenthümlichkeit bestehend und angenommen und in gutem rechtlichen Besitz gewesen war. Es ist deßwegen ein Zeichen des gänzlichen Mißverstehens der geschichtlichen Wurzeln dieses Buches, wenn man sich darüber wundert, daß es die Prädestinationslehre nicht enthält. War doch Melanchthon, in dessen Lehrtradition das Buch wurzelt, der erste unter den Reformatoren, der den früheren Prädestinatianismus aller gründlich überwunden hatte. Ebenso war die Kirchenordnung durchaus deutsch-evangelisch. Es wurde beibehalten die Absolution (nur nach der Predigt), die Beichthandlung, bei welcher die Confitenten drei ihnen vorgelegte Fragen mit Ja zu beantworten hatten, die Krankencommunion, die häufigere Feier des Abendmahles (alle Monate), das Knieen beim Beten des Unservaters und des Morgen- und Abendgebetes in den Wochengottesdiensten, die deutsch-evangelische Kirchenverfassung und der Gebrauch der lutherischen Kirchenlieder. Es ist deßwegen gleichfalls ein Mißverstehen der historischen Stellung der pfälzischen Kirche, wenn man die Consistorialverfassung derselben verwunderlich gefunden hat. Es war die damals in der ganzen deutsch-evangelischen Kirche aufgekommene Verfassung. Dagegen wurde im Cultus verändert. Dahin gehört die Entfernung aller Bilder aus den Kirchen, die Verdrängung der Altäre durch Abendmahlstische, der Gebrauch des Brodbrechens beim Abendmahle und die Einstellung des Orgelspieles; doch ließ man die Orgeln selbst in den Kirchen stehen. „Das deutsch-reformirte Kirchenwesen, welches zuerst in der Pfalz begründet ward, hat seine Wurzeln nicht im Calvinismus, sondern im deutschen Protestantismus, und hat lediglich die Aufrechthaltung des melanchthonischen Kirchentypus zum Zweck." Das ist gewiß in der Hauptsache vollkommen richtig. Die pfälzer Kirche ist keine calvinistische. Die Strenge und der finstere Ernst des Puritanismus, die fanatische Schwärmerei, zu der sich der französische Calvinismus steigerte, würde

wenig passen zu dem beweglichen, fröhlichen Charakter des pfälzischen Volkes. Die pfälzer Kirche ist eine deutsch-evangelische; sie hat nichts von romanischem Wesen an sich. Aber doch muß gefragt werden, ob die Reformen Friedrich's III. sich ganz aus der Tendenz erklären lassen, den Philippismus aufrecht zu halten. M. Philippus hat zur Zeit des Interims gezeigt, daß er mit katholischen Cultusformen sich bis zu einem Bedenken erregenden Grade versöhnen konnte; war es zur Aufrechthaltung des Philippismus nöthig, auf das andere Extrem zu fallen und fast alle Cultusform zu zerbrechen? M. Philippus hat gezeigt, daß er Kunst und Geschmack zu ehren wisse; war es zur Aufrechthaltung des Philippismus nothwendig, die Portale der Heiligengeistkirche in Heidelberg, die sehr geschmackvoll gearbeitet gewesen seyn sollen, niederzureißen und dafür die ganz geschmacklosen hinzusetzen, die jetzt noch stehen? War es nöthig, das Kreuz Christi über ihnen zu entfernen und dafür das kurpfälzische Wappen darauf setzen zu lassen? Dieser Puritanismus im Cultus, der mit Geschmacklosigkeit Hand in Hand ging, war zur Aufrechthaltung des Philippismus nicht nöthig, und er war es, der sowohl beim pfälzer Volk sehr entschiedenen Widerstand erregte — war doch die persönliche Gegenwart des Kurfürsten Ottheinrich nöthig, als dieser Bilder und Altäre aus der Heiligengeistkirche wegnehmen ließ — als auch in ganz Deutschland die Gemüther der Fürsten und des Volkes von dem angeblich und vermeintlich zum Calvinismus abgefallenen Kurfürsten abwendete. Dieser Puritanismus hatte wohl seinen politischen Grund. Isolirt unter den deutschen Fürsten, wollte sich der Kurfürst die Unterstützung außerdeutscher Fürsten offen halten; deßwegen Anbequemung an außerdeutschen Cultuspuritanismus. Aber solche Hereinbringung politischer Rücksichten in religiöse Einrichtungen hat nie gute Folgen gehabt. — Nachdem dieser folgenreiche Schritt in der Pfalz geschehen war, trennten sich überall die Parteien schroffer.

In Wesel wurde der heidelberger Katechismus eingeführt; dagegen aus Frankfurt wurden die reformirten Fremdengemeinden verjagt, von Joachim Westphal „gotteslästerliche calvinische Rotten und Märtyrer des Teufels" genannt. In Bremen wird auf Heßhusen's Betreiben der hochverehrte, melanchthonisch gesinnte Hardenberg verjagt. Dagegen brachte es Heßhusen in Magdeburg, wo er den ganzen Magistrat in den großen Bann that und den Rathsgliedern als Gebannten den Gehorsam auffagte, auch mehrere Prediger mit Nennung ihres Namens von der Kanzel dem Satan übergab, dahin, daß er durch Bewaffnete über die Grenze geschafft wurde.

Im zehnten Abschnitte wird noch erzählt, wie die protestantischen Fürsten nach einer Conferenz zu Fulda am 25. November in Frankfurt ihre Recusationsschrift gegen das tridentiner Concilium dem Kaiser überreichen, sich auf ein freies Concilium berufen und somit sich gänzlich von der römischen Kirche lossagen.

In einem Rückblicke wird gezeigt, daß es jetzt den Bestrebungen des Flacianismus gelungen war, die bewußt philippistische Gesinnung zur Gründung eines eigenen, des deutsch-reformirten, Kirchenthumes zu nöthigen und dieses mehr an den Zusammenhang mit den ausländischen, calvinischen, als mit den deutsch-protestantischen Kirchen hinzuweisen. Dagegen war weder der Name noch das Dogma der lutherischen Kirche in Deutschland fixirt.

Der zweite Band des heppe'schen Werkes beginnt mit einer Einleitung. In dieser wird zuerst gezeigt, welche Siege im Jahre 1563 der Protestantismus bereits erfochten hatte. Zwei Dritttheile Oesterreichs und fast ganz Bayern waren protestantisch. Aber am 7. Juli 1556 waren in Ingolstadt neunzehn Jesuiten eingezogen, und bald war ganz Bayern und von da aus viele andere wichtige Puncte für Rom wieder erobert. Was aber noch gefährlicher für den Protestantismus war, das war seine innere Zerklüftung.

Noch stand zwar der Philippismus fest in den öffentlich anerkannten Lehrnormen der meisten deutschen Länder, aber durch den Schritt Friedrich's von der Pfalz war in ganz Deutschland der Schrecken vor einem Abfall zum Calvinismus verbreitet, den man für einen Abfall von der augsburgischen Confession hielt, und zu dem, wie man glaubte, der Philippismus hinführe. Dagegen hatte die lutherische Richtung sich noch nicht vollkommen dogmatisch gestaltet und abgeschlossen; sie strebte erst nach klarer Ausscheidung und Auseinandersetzung gegen die philippistische Richtung. Aus diesem schwankenden Zustande erklärt es sich, daß in der nächstfolgenden Zeit so viele corpora doctrinae aufgestellt wurden, bald aus den einzelnen Schriftstücken melanchthonischer Lehrtradition, bald aus denen lutherischer Fassung bestehend, bald bewußtlos und unterscheidungslos aus beiden gemischt. So kam es, daß die Confessionen der Protestanten aufhörten, Confessionen zu seyn, und symbola wurden. Wenn sich eine Kirchengemeinschaft als eine protestantische meldete, so hatte man bisher ihr Bekenntniß eingefordert und dann gesehen, ob dieses Bekenntniß mit dem Worte Gottes und den alten Symbolen übereinstimme. Jetzt verfuhr man anders. Man fragte nur, ob in der angemeldeten Kirchengemeinschaft die augsburgische Confession und andere Bekenntnißbücher als alleinige Lehrnorm angenommen und unterzeichnet würden.

Im ersten Abschnitte des zweiten Bandes wird der Kampf des Philippismus mit dem Lutherthume im Jahre 1563 beschrieben. Das Volk in der Pfalz war in Besorgniß, daß mit der Veränderung in dem Cultus doch auch eine Aenderung des Glaubens möchte beabsichtigt seyn. Es bedurfte einerseits der ernsten Gewalt, andererseits aber auch der treuen Sorgfalt für öffentliche Sitte, kirchliches Leben und intellectuelle Bildung, welche Friedrich entwickelte, um in der Rheinpfalz seine Neuerungen zu befestigen. Dagegen in der Oberpfalz scheiterten seine wiederholten Versuche an

dem gemessenen Widerspruche der Stände. Die protestantischen Fürsten wendeten sich alle von Friedrich ab. Sie sahen in der pfälzischen Reformation nichts Anderes, als die radicale Erscheinung des calvinischen Protestantismus und notorischen Abfall von der augsburgischen Confession. Was die deutsch-protestantischen Fürsten für Befürchtungen nährten, zeigt sich deutlich in einem Schreiben, welches Christoph von Würtemberg, Pfalzgraf Wolfgang und Markgraf Karl von Baden an den Pfälzer richteten. Darin wird behauptet, der Calvinismus, zu welchem Friedrich abgefallen sey, lehre ja, daß Christus nach seiner Menschheit in räumlichen Schranken existire und nicht allmächtig sey, daß Adam nach dem Willen Gottes gesündigt habe, daß Gott nicht alle Menschen zur Seligkeit bestimmt habe, daß keine Sünde anders als durch Gottes Willen begangen werden könne, und daß die Lehre von der Erwählung nicht an den Glauben an das Evangelium zu knüpfen sey. Außerdem, schreiben sie, habe die Erfahrung bereits hinlänglich gelehrt, daß im Calvinismus ein gar aufrührerischer Geist wohne, der vor der Obrigkeit keine sonderliche Scheu trage und die Herrschaft über dieselbe an sich zu bringen trachte. Der alte Landgraf Philipp von Hessen ritt selbst zu seinem Freund Friedrich nach Heidelberg, und die beiden fürstlichen Herren disputirten selbst mit einander auf dem heidelberger Schloß über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahle. Als der Landgraf den Kurfürsten auf die weltlichen Nachtheile aufmerksam machte, welche ihm von Seiten des Kaisers wegen seiner Neuerungen drohten, sagte der Kurfürst das schöne Wort: „Ich habe meinen Gott und Herrn im Himmel, um dessen willen ich in Demuth Alles leiden will, was mir widerfährt. Armuth kann ich tragen, denn ich habe nicht von Anfang an den Kurhut gehabt." Der Landgraf schied von dem Kurfürsten mit der Ueberzeugung, daß derselbe doch an eine wahrhaftige Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl glaube. Er schrieb sogleich an

Christoph von Würtemberg: „Wir befinden, daß er wahrlich ein frommer Herr ist." Aber alle Verhandlungen der drei anderen Fürsten waren ohne Erfolg. Friedrich behauptete aufs bestimmteste in einem Schreiben an dieselben: „er erkenne als Glaubensnorm nur die heil. Schrift an; nach dieser Norm bekenne er, was in der augsburgischen Confession und Apologie, im frankfurter Receß und in der naumburger Präfation niedergelegt sey. Nach dem, was Calvin und Zwingli lehren, habe er nie gefragt; vom Abendmahle glaube er und werde in seinen Landen gelehrt, daß daselbst der Herr Christus ganz und gar, wahrer Gott und Mensch, sein wesentlicher Leib und wesentliches Blut wahrhaftig und wesentlich gegenwärtiglich dem Glauben von dem Herrn selbst geschenkt und übergeben werden, also daß Er in uns und wir in ihm leben und bleiben. Er wisse, daß er diese Lehre um seines eigenen Seelenheiles willen in seinem Lande aufrecht zu erhalten habe, und im Uebrigen sey er Herr in seinem Lande." An dieser Erklärung, die von den drei Fürsten als nicht genügend angesehen wurde, zerschlug sich jeder Versuch, den Kurfürsten von seinem Katechismus abzubringen. — In Straßburg und Regensburg siegten philippistische Lehrbestimmungen, in Magdeburg lutherische; im Herzogthum Sachsen kam in der Lehre vom Verhalten des Menschen bei der Bekehrung ein Schimmer von melanchthonischer Freiheit durch die Bemühungen des Victorin Strigel zur Anerkennung.

Im zweiten Abschnitt wird ein Versuch erzählt, welchen Papst Pius IV. und Kaiser Max II. zur Concordirung mit den Protestanten unternahmen — vergebens.

Der dritte Abschnitt dreht sich vornehmlich um das maulbronner Gespräch und seine Folgen. Friedrich sehnte sich heraus aus seiner Isolirung von denen, mit welchen er so lange treu zusammengestanden. Er wandte sich an Herzog Christoph, den er nach Hilspach einlud. Beide Fürsten verabredeten ein Gespräch der Theologen in Maul-

bronn. In diesem Gespräch bestanden die Würtemberger, Brenz und Jakob Andreä an der Spitze, darauf, daß mit der Ubiquitätslehre oder, wie sie es ausdrückten, mit der Lehre von der vollkommenen Majestät der Menschheit Christi begonnen werde. So gewann gleich die theologische Systematik das ganze Gespräch für sich. Es wurde über die Communication der Idiome, die unio personalis, die Verklärung des Leibes Christi, das Verhältniß des verklärten Leibes zum früheren disputirt, und erst durch alle diese Umwege kamen die gelehrten Systematiker zur Frage vom Abendmahl. Man hatte fünf Tage lang disputirt, ohne sich in irgend einem Puncte genähert zu haben. Da verlangten die Fürsten, die Theologen sollten vom Abendmahl für sich disputiren, ohne auf die andern dogmatischen Puncte zu kommen. Es wurde dieses am Samstag derselben Woche versucht, aber es zeigte sich bald, daß das nicht möglich war; die Theologen kamen sogleich wieder auf die dogmatischen Bestimmungen, die zur Unterstützung ihrer Abendmahlslehre eigens erfunden waren. Da endigten die Fürsten das Gespräch. Aber es war die Sache beiden Fürsten so wichtig, daß jeder dem andern eine schriftliche Erklärung über seine Glaubensansicht zurückließ. Der Herzog bezeugte seinen festen Glauben, daß die Menschheit Christi mit der Gottheit Alles allmächtig und allgegenwärtig regiere; deßwegen sey der Herr Christus im Nachtmahl auch mit seinem Leibe gegenwärtig und speise damit Alle wahrhaftig, die zu seinem Tische kämen, und zwar geschehe dieß in leiblicher Nießung; der verliere den Herrn Christum ganz und gar, der nicht glaube, daß auch die Menschheit Christi auf Erden alle Dinge gegenwärtiglich regiere. Dagegen schrieb der Kurfürst eigenhändig, „wie die Glocke drei schlug gegen Tag", sein Bekenntniß, daß Christus nach seiner Gottheit alle Dinge allgegenwärtig regiere, nach seiner Menschheit aber in seine Herrlichkeit eingegangen, „dahin ich sammt allen Gläubigen an jenem Tage ohne Zweifel verhoffe zu kommen".

„Ich glaube auch, daß ich und alle Gläubigen kein anderes Nachtmahl haben, denn es der Herr Christus selbst mit seinen Jüngern gehalten; und so wenig sie gehindert hat distantia temporis, daß die Jünger seinen wahren Leib, der für sie allererst sollte gegeben werden, als wäre er schon für sie gegeben, aßen, so wenig hindert mich und alle Gläubigen distantia loci, daß wir solchen Leib essen, obwohl er mit demselbigen sitzet im Himmel." Man freut sich dieser edeln, treuen, trefflichen Fürsten, die in ihrer Frömmigkeit so sicher und fest waren und mit ihrem eigenen Herzen und Leben dafür einstanden, und muß nur bedauern, daß die Systematik und Consequenzmacherei der Theologen sie zu keiner Einigkeit kommen ließ. Das maulbronner Gespräch hatte keine andere Frucht, als gegenseitige Erbitterung. — Aber obgleich die pfälzische Kirche nun ziemlich isolirt in Deutschland dastand, so zeigte sich doch recht deutlich, daß in den übrigen deutschen Ländern noch keineswegs alle Consequenzen der lutherischen Eigenthümlichkeit festgestellt waren. Im Jahre 1564 war in Marburg kein Doctor der Theologie mehr; Theodorich Schnepf wurde von Tübingen gesendet, um marburger Professoren zu Doctoren zu promoviren; er verpflichtete sie auf die augsburger Confession, aber nur auf die von 1540, weil man von keiner andern in Marburg wußte, und glaubte sich und der tübinger Facultät genug gethan zu haben, wenn er über das Abendmahl nur das Bekenntniß dieser variata von den Doctoranden forderte. In Wittenberg wollten die Theologen zeigen, daß sie es nicht mit den Pfälzern hielten, daß sie nicht von Luther abgefallen seyen, und keine Calvinisten seyen. Deßwegen gab Paul Eber sein Buch vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi heraus, in welchem er sehr lutherisch zu seyn glaubte; aber doch wollte er das Brod nicht den wesentlichen Leib Christi nennen, verwarf die Lehre von der Ubiquität und bewies, daß ungläubigen Communicanten der Leib Christi nicht mitgetheilt werde.

Zur selbigen Zeit wünschten die Tübinger eine Billigung ihrer Lehre von den Wittenbergern und waren nicht wenig erstaunt, als diese und Kurfürst August sich in möglichster Entfernung von ihnen hielten, ja sogar die Ubiquitätslehre entschieden verwarfen. Jetzt wandte sich Christoph an den Landgrafen Philipp von Hessen, aber dieser antwortete ihm, er habe von dieser neuen Ubiquitätslehre in seinem Leben noch nichts gehört. Jetzt sah der gute Christoph überall hereinbrechenden Zwinglianismus und richtete an alle deutsch-protestantischen Fürsten dringende Aufforderungen, sich für die lutherische Lehre gegen den einschleichenden Calvinismus zu erheben. Dahin hatten ihn Brenz und Jakob Andreä gebracht, daß er überall den deutschen Protestantismus für gefährdet hielt, wo nicht die Ubiquität des Leibes Christi gelehrt wurde.

Der vierte Abschnitt beschreibt den Reichstag zu Augsburg im Jahre 1566. Vor diesem Reichstag versuchte es Friedrich wieder, sich dem Herzog Christoph zu nähern, aber bei diesem war die Stimmung anders geworden; er wies ihn ab als einen, der nicht mehr zu den Bekennern der augsburgischen Confession gehöre und deßwegen in den Reichsfrieden nicht eingeschlossen sey. Auf dem Reichstag selbst stellten Christoph und Wolfgang das Verlangen, den Kurfürsten Friedrich die Supplication nicht mit unterschreiben zu lassen, in welcher die Evangelischen dem Kaiser ihre Wünsche vortragen wollten. Allein die andern protestantischen Fürsten, besonders die, welche den Kurfürsten selbst gesehen und die Predigten seines Hofpredigers Diller gehört hatten, konnten es nicht über sich gewinnen, einen solchen Mann als unevangelisch zu bezeichnen. Der Eindruck seiner frommen Persönlichkeit war stärker als die Macht der theologischen Systematik. Dazu kam, daß Friedrich sich wiederholt zur augsburgischen Confession, der Apologie und dem frankfurter Receß bekannte und energisch auf das Gefährliche neuer Spaltungen aufmerksam machte.

„Ich glaube auch, daß ich und alle Gläubigen kein anderes Nachtmahl haben, denn es der Herr Christus selbst mit seinen Jüngern gehalten; und so wenig sie gehindert hat distantia temporis, daß die Jünger seinen wahren Leib, der für sie allererst sollte gegeben werden, als wäre er schon für sie gegeben, aßen, so wenig hindert mich und alle Gläubigen distántia loci, daß wir solchen Leib essen, obwohl er mit demselbigen sitzet im Himmel." Man freut sich dieser edeln, treuen, trefflichen Fürsten, die in ihrer Frömmigkeit so sicher und fest waren und mit ihrem eigenen Herzen und Leben dafür einstanden, und muß nur bedauern, daß die Systematik und Consequenzmacherei der Theologen sie zu keiner Einigkeit kommen ließ. Das maulbronner Gespräch hatte keine andere Frucht, als gegenseitige Erbitterung. — Aber obgleich die pfälzische Kirche nun ziemlich isolirt in Deutschland dastand, so zeigte sich doch recht deutlich, daß in den übrigen deutschen Ländern noch keineswegs alle Consequenzen der lutherischen Eigenthümlichkeit festgestellt waren. Im Jahre 1564 war in Marburg kein Doctor der Theologie mehr; Theodorich Schnepf wurde von Tübingen gesendet, um marburger Professoren zu Doctoren zu promoviren; er verpflichtete sie auf die augsburger Confession, aber nur auf die von 1540, weil man von keiner andern in Marburg wußte, und glaubte sich und der tübinger Facultät genug gethan zu haben, wenn er über das Abendmahl nur das Bekenntniß dieser variata von den Doctoranden forderte. In Wittenberg wollten die Theologen zeigen, daß sie es nicht mit den Pfälzern hielten, daß sie nicht von Luther abgefallen seyen, und keine Calvinisten seyen. Deßwegen gab Paul Eber sein Buch vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi heraus, in welchem er sehr lutherisch zu seyn glaubte; aber doch wollte er das Brod nicht den wesentlichen Leib Christi nennen, verwarf die Lehre von der Ubiquität und bewies, daß ungläubigen Communicanten der Leib Christi nicht mitgetheilt werde.

Zur selbigen Zeit wünschten die Tübinger eine Billigung ihrer Lehre von den Wittenbergern und waren nicht wenig erstaunt, als diese und Kurfürst August sich in möglichster Entfernung von ihnen hielten, ja sogar die Ubiquitätslehre entschieden verwarfen. Jetzt wandte sich Christoph an den Landgrafen Philipp von Hessen, aber dieser antwortete ihm, er habe von dieser neuen Ubiquitätslehre in seinem Leben noch nichts gehört. Jetzt sah der gute Christoph überall hereinbrechenden Zwinglianismus und richtete an alle deutsch-protestantischen Fürsten dringende Aufforderungen, sich für die lutherische Lehre gegen den einschleichenden Calvinismus zu erheben. Dahin hatten ihn Brenz und Jakob Andreä gebracht, daß er überall den deutschen Protestantismus für gefährdet hielt, wo nicht die Ubiquität des Leibes Christi gelehrt wurde.

Der vierte Abschnitt beschreibt den Reichstag zu Augsburg im Jahre 1566. Vor diesem Reichstag versuchte es Friedrich wieder, sich dem Herzog Christoph zu nähern, aber bei diesem war die Stimmung anders geworden; er wies ihn ab als einen, der nicht mehr zu den Bekennern der augsburgischen Confession gehöre und deßwegen in den Reichsfrieden nicht eingeschlossen sey. Auf dem Reichstag selbst stellten Christoph und Wolfgang das Verlangen, den Kurfürsten Friedrich die Supplication nicht mit unterschreiben zu lassen, in welcher die Evangelischen dem Kaiser ihre Wünsche vortragen wollten. Allein die andern protestantischen Fürsten, besonders die, welche den Kurfürsten selbst gesehen und die Predigten seines Hofpredigers Diller gehört hatten, konnten es nicht über sich gewinnen, einen solchen Mann als unevangelisch zu bezeichnen. Der Eindruck seiner frommen Persönlichkeit war stärker als die Macht der theologischen Systematik. Dazu kam, daß Friedrich sich wiederholt zur augsburgischen Confession, der Apologie und dem frankfurter Receß bekannte und energisch auf das Gefährliche neuer Spaltungen aufmerksam machte.

Der Kurfürst wurde zur Unterschrift zugelassen. Allein Christoph und Wolfgang versuchten es nochmals, den Kurfürsten aus der Gemeinschaft der augsburgischen Confessionsverwandten auszustoßen, als der Kaiser selbst ihren Wünschen zuvor kam. Am 14. Mai war der Tag, an welchem dem Kurfürsten das vom ganzen Reichstag angenommene Decret vorgelesen werden sollte, in welchem ihm befohlen wurde, die calvinischen Neuerungen in Kirchen und Schulen abzustellen. „Der Kurfürst trat ein, gefolgt von seinem zweiten Sohne Johann Casimir, der ihm als „sein geistlicher Waffenträger" die Bibel nachtrug, und der Vicekanzler Dr. Zachius las ihm das kaiserliche Decret vor. Aber mit freudigem Herzen erklärte der Kurfürst, in Sachen des Gewissens und des Glaubens beuge er sich vor keinem Herrn als dem Herrn aller Herrn und Könige aller Könige. Calvins Bücher habe er nie gelesen; er wisse also auch nicht, was man unter Calvinismus verstehe. Er habe einst den frankfurter Receß und hernach zu Naumburg die augsburgische Confession unterschrieben und untersigelt; dabei bleibe er. Zu seinem Katechismus bekenne er sich, weil denselben noch Niemand aus Gottes Wort habe widerlegen können. Gern wolle er zu jeder Zeit und selbst jetzt in dieser Versammlung, wenn man die heilige Schrift zur Hand nehmen wolle, vor Jedermann seines Glaubens Rechenschaft ablegen oder sich, wenn man es könne, vom Irrthum zur Wahrheit bekehren lassen. Er hege die Zuversicht, daß der Kaiser nicht mit Gewalt gegen ihn einschreiten und sein Gewissen nicht beschweren werde. Sollte dieß aber dennoch geschehen, so getröste er sich der Verheißung seines Herrn und Heilandes, daß ihm Alles, was er um Seines Namens Ehre willen verliere, in jener Welt hundertfältig erstattet werden solle. Die ernste, männliche Rede des Kurfürsten machte auf die Versammlung tiefen Eindruck. Kurfürst August von Sachsen trat zu Friedrich, klopfte ihm auf die Schulter und sprach: Fritze, du bist

frömmer, als wir Alle; und am Ende der Sitzung erklärte der Markgraf von Baden zu den umstehenden Fürsten: „Was fechtet ihr diesen Mann an? Er ist frömmer denn wir Alle.“ Es ist dieß freilich eine sehr bekannte Geschichte, aber sie ist so schön, daß sie nicht oft genug wiederholt werden kann. Man sieht daraus, die Fürsten, wenn sie sich in die Augen sahen und von Herz zu Herzen von ihrem Glauben sprachen, waren fähig, sich gegenseitig anzuerkennen, und wären wohl einig geworden; aber wenn die Theologen mit ihrer Consequenz des Lehrgebäudes dazu kamen, dann war immer wieder Alles verloren. Den lutherischen Fürsten muß wohl damals eingefallen seyn, daß der Kurfürst von der Pfalz im Jahre 1566 nicht viel anders vor Kaiser und Reich dastand, als Luther im Jahre 1521 dagestanden hatte. Sie gaben dem Kaiser eine Erklärung, die günstig für den Kurfürsten war. Allein der Kaiser erklärte im höchsten Zorn, wenn der Kurfürst nicht sogleich die Entfernung alles calvinischen Unwesens aus seinem Lande angelobe, so werde er das Dekret zur Ausführung bringen. Ueber das strenge Auftreten des Kaisers erschreckt, hielten die Stände bei dem Kurfürsten nochmals an, er möchte doch um gemeines Friedens willen seine bisherige Lehre vom Abendmahl aufgeben und keinen Anlaß zu Aergerniß geben. Kurfürst Friedrich war tief bewegt, als er die Fürsten, Grafen und Räthe abermals ihre vorige Bitte vortragen hörte. Er erkannte den unermeßlichen Ernst der Frage, die an ihn herangebracht wurde. Aber sein Gewissen gestattete ihm nicht, auch nur Einen Schritt rückwärts zu thun. Er erklärte daher der Versammlung im Beiseyn seines Prinzen Johann Casimir: er danke den Ständen, daß sie vor kaiserlicher Majestät erklärt hätten, daß sie um geringer Abweichungen in einzelnen Lehrsätzen willen Niemanden, der in den Grundlehren mit der augsburgischen Confession übereinstimme, verdammen könnten und daß das Urtheil, ob Jemand der augsburgischen Confession verwandt

sey oder nicht, Niemanden zusehen dürfe, der sich nicht selbst zu diesem Bekenntniß halte. An dieser Ueberzeugung möchten die Stände festhalten, und der armen Christen in Spanien, Frankreich, Italien und den Niederlanden gedenken, auch wohl erwägen, daß, was dem Einen heute begegne, dem Andern morgen widerfahren könne. Er bekenne sich zur augsburgischen Confession und Apologie, und — fuhr Friedrich fort, indem er eine Bibel auf den Tisch legte — wenn ihm Jemand aus der heiligen Schrift, aus den Beschlüssen der vornehmsten Concilien und der darauf gebauten Confession und Apologie beweisen könne, daß er in der Lehre vom Abendmahle irre, so wolle er gern von seiner Lehre abstehen. Da er nun die augsburgische Confession unterschrieben und besigelt habe, so könne er, wenn er sich von diesem Bekenntniß wieder lossagen wollte, nicht anders als ein ehr- und sigelloser, nicht aber als ein frommer Mann handeln. Aber er wolle (setzte er mit sichtbarem Zorn hinzu) für einen frommen Kurfürsten stehen." Damit reiste er ab. Die Fürsten wandten sich einmüthig in seinem Sinn an den Kaiser und brachten es dahin, daß das Decret nicht exsequirt wurde.

Der fünfte Abschnitt berichtet von den übrigen Ereignissen des Jahres 1566. Die würtemberger Theologen bitten die hessischen um Entscheidung in ihren Streitigkeiten mit den Heidelbergern. Die Hessen verwerfen zwar das, was die Schwaben ihnen als Lehre der Pfälzer dargestellt hatten, allein die Lehre von der Communication der Idiome, von der Ubiquität des Leibes Christi bezeichnen sie als neue, unerhörte, von ihnen nicht begriffene Lehren, in welchen sie Niemand richten wollten. Die neue hessische Kirchenordnung befestigt den Philippismus; der darin aufgenommene kleine lutherische Katechismus ist so umgearbeitet, daß alle speciell lutherischen Anschauungen entfernt sind. Im selben Jahre erschien in Heidelberg ein Büchlein, in welchem in katechetischer Form mit eigenen Worten den augsburgischen Con-

fession, der Apologie und deren Repetition und des frank-
furter Abschiedes die in der Pfalz geltende Lehre dargestellt
wird. Dieses merkwürdige Büchlein hat Herr Heppe in
dem kleineren Buche, das ich früher angezeigt habe, als An-
hang abdrucken lassen. Es ist ein unwiderleglicher Beweis,
daß diese Lehre nicht in romanischen Ländern, sondern in
Deutschland ihre geschichtlichen Wurzeln hat. Aber in der
Oberpfalz strandete ein sehr ernster Versuch Friedrich's, die
pfälzische Kirchenordnung einzuführen, an der beharrlichen
Opposition der Stände.

Im sechsten Abschnitt werden die Verhandlungen der
evangelischen Fürsten in den Jahren 1567—1569 erzählt.
Margaretha von Parma, Statthalterin der Niederlande,
will Truppen in Deutschland werben, um die Protestanten
in den Niederlanden niederzuwerfen, welche sich theils an
deutsche, theils an calvinistische Bekenntnisse halten. Hessen
und die Pfalz wiesen dieses Ansinnen zurück. Die deutsch-
protestantischen Niederländer hatten dem Reichstag zu Augs-
burg ihr Bekenntniß vorgelegt, welches ganz evangelisch be-
funden wurde; die calvinischen legten einigen Fürsten in
Niederdeutschland ein Bekenntniß vor, welches wahrschein-
lich die confessio Gallicana war. Zur Prüfung dieser
wurde den 1. Februar 1567 eine Conferenz zu Fulda ge-
halten, wo Gesandte des Kurfürsten August von Sachsen,
des Herzogs Christoph von Würtemberg und des Landgra-
fen Philipp von Hessen zusammentraten. Sie erklären in
einer Bittschrift an den König von Spanien und in einer
Eingabe an Margaretha die deutschen Niederländer für Ge-
nossen der augsburgischen Confession, die Calvinisten für
Solche, die wenigstens in den Hauptpuncten mit der augs-
burgischen Confession übereinstimmten, und bitten für beide
als ihre Glaubensbrüder um den Schutz des Religionsfrie-
dens. Unterdessen starb Philipp von Hessen. Wilhelm IV.,
sein Sohn und der Erbe eines Theiles seiner Länder, wirkte
in seinem Sinne fort. In dem Kriege, welchen in Frank-

reich der König Karl IX. mit den Hugenotten führte, hatten der Pfalzgraf Johann Casimir und der Markgraf Philibert von Baden-Baden auf der Seite der Hugenotten, dagegen der Herzog Johann Wilhelm von Sachsen-Weimar auf der Seite des Königs im Feld gestanden. Es schien nothwendig, theils um solches feindliches Entgegentreten unter protestantischen Reichsfürsten zu vermeiden, theils um die Protestanten überhaupt vor kriegerischem Ueberfall des französischen Königs zu sichern, kriegerische Maßregeln vorzubereiten. Landgraf Wilhelm von Hessen brachte ein politisches Schutz- und Trutzbündniß in Vorschlag unter allen protestantischen Reichsfürsten gegen jeden feindlichen Ueberfall. Die immer drohendere Haltung, welche der Herzog Alba an der niederländischen Grenze einnahm, machte sogar den zaghaften Kurfürsten August von Sachsen dem Plane geneigt. Aber theils an der Uneinigkeit der Protestanten, theils an dem klugen Entgegenwirken des Erzbischofs von Mainz scheiterte der ganze Plan. Ebenso ging es, als Elisabeth von England eine Conferenz zu Erfurt veranlaßte, auf welcher gemeinsame Maßregeln aller protestantischen Stände berathen werden sollten, um sich gegen die Gewaltthätigkeiten der Papisten zu schützen. Die meisten scheuten sich vor einem Bündniß mit Calvinisten, viele wollten nichts unternehmen, was dem Kaiser mißliebig seyn könnte. Es wurde Alles zu nichts.

Im siebenten Abschnitt wird der Kampf des Lutherthums und des Philippismus in den Jahren 1568 und 1569 beschrieben. Im Herzogthum Sachsen wurde Johann Friedrich wegen seiner Theilnahme an den grumbachischen Händeln abgesetzt. Sein Nachfolger Johann Wilhelm verjagt die Philippisten, ruft die verbannten Flacianer zurück und erklärt in der Confutation die schmalkaldischen Artikel und Luther's Bücher als Lehrnorm. Der Kurfürst August von Sachsen nahm die vertriebenen Philippisten in seinen Landen auf und nöthigte den Herzog Johann Wilhelm zum

altenburger Gespräch. In diesem Gespräch behaupteten die Kursachsen ein persönliches Verhalten des Menschen in der Bekehrung, die Annahme des von Gott allein aus Gnaden ohne Werke geschenkten Heiles von Seiten der Menschen, den neuen Gehorsam als eine wesentliche Folge der Bekehrung und die Heiligung als mit der Rechtfertigung beginnend, dagegen die Weimaraner die absolute Passivität des Menschen in der Bekehrung, die gänzliche Trennung des neuen Gehorsams und der Heiligung von der Rechtfertigung betonten. Die Hauptsache aber war, daß die Kursachsen die augsburgische Confession in der Ausgabe von 1540, die loci theologici, das corpus doctrinae Misnicum und die confessio repetita als Lehrnorm behaupteten, dagegen die Weimaraner die unveränderte Confession, die schmalkalder Artikel und „die Schriften des theuern Mannes Gottes D. Martini Lutheri" allein als solche gelten lassen wollten und die melanchthonische Lehrtradition des Abfalles und der Fälschung beschuldigten. Da zogen die Kursachsen ab, aber eine Versammlung der kursächsischen Superintendenten und Landräthe billigte das Verhalten ihrer Collocutoren und gab 1570 den „endlichen Bericht" heraus. In diesem wird zuerst historisch die Geltung der augsburgischen Confession von 1540, die Uebereinstimmung Luther's mit derselben, die Bedeutung der loci communes und des melanchthonischen corpus doctrinae nachgewiesen und gezeigt, wie flacianische Intriguen alle Trübsale und Zwistigkeiten der protestantischen Stände verursacht hätten. Dabei werden auch persönliche Vorwürfe gegen Flacius in sehr scharfer Weise ausgesprochen, betreffend seine Treulosigkeit gegen Melanchthon. Im zweiten Theil wird die Lehre in dogmatischer Weise in ganz philippistischem Sinne ausgesprochen. So hatte sich also die kursächsische Kirche im Jahre 1570 noch ganz fest auf die Seite der philippistischen Lehrtradition gestellt. Dagegen siegte das Lutherthum in Preußen ganz entschieden durch das von Murlin und Chemnitz aufgestellte corpus

Prutenicum, auf welches die Geistlichkeit im Ordinationseid verpflichtet wurde. In Magdeburg, im Fürstenthum Reuß, in Mecklenburg ging es ebenso; in Braunschweig erklärte man sich sogar ausdrücklich gegen die Bücher Melanchthon's. In Bremen dagegen hatte der zelotische Eifer des Lutheraners Musäus und der Mißbrauch, den derselbe mit dem Banne trieb, den Bürgermeister von Büren so aufgebracht, daß auf seine Verwendung die Zeloten vertrieben und 1566 zu Verden eine philippistische Kirchenordnung festgestellt wurde.

In dem sehr umfangreichen achten Abschnitte wird dann das erste Concordienwerk Jakob Andreä's geschildert. Es war einer der letzten Gedanken des Herzogs Christoph von Würtemberg († 28. Decbr. 1568), daß er den tübinger Propst und Kanzler D. Jakob Andreä beauftragte, mit Umgehung strittiger, irrelevanter Nebendinge ein Bekenntniß der Hauptwahrheiten aufzustellen. Andreä that es zuerst mit großer Mäßigung, ohne die in Würtemberg bereits überall angenommene Ubiquitätslehre einzumischen, und fand damit sehr vielen Beifall. Um aber auch den Flacianern zu genügen, gab er eine Nebenerklärung, welche die Ubiquitätslehre vollständig darlegte. Dadurch war es mit den Wittenbergern verdorben. Mit Empfehlung Wilhelm's von Hessen und Julius' von Braunschweig macht er zwei Reisen an die protestantischen Höfe, um sein Unionswerk durchzusetzen. Sowohl die philippistisch gesinnten Wittenberger, als auch ganz besonders die ubiquitistischen Weimaraner und Jenenser sehen sehr bedenklich zu seinem Concordienwerk, aber sie bemängeln es von entgegengesetzten Seiten. Es mischt sich darein der alte Haß des kurfürstlich albertinischen und des herzoglich ernestinischen Hauses Sachsen. Sogar der Kaiser Maximilian II. wird für das Concordienwerk gewonnen und tritt in persönliche Beziehungen zu Andreä. Es kommt so weit, daß im zerbster Convent die schmalkaldischen Artikel und Luther's Katechismen als Symbole aner-

kannt und das philippistische corpus doctrinae nur als eine nützliche Schrift bezeichnet und den Schriften Luther's nachgesetzt wird, unter dem heftigen Widerspruch der Wittenberger. Der Herzog Johann Wilhelm von Weimar verfeindet sich in seinem flacianischen Eifer mit allen Fürsten, will das Schimpfen auf den Kanzeln nicht unterdrücken, weil man den heiligen Geist in der Ausübung seines Strafamtes nicht beschränken dürfe, und erklärt aufs bestimmteste, daß er die leidenden Hugenotten in Frankreich nicht als seine Glaubensbrüder anerkenne. Als einmal die Wittenberger die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl in einer besondern Schrift entschieden behauptet hatten, verkündigten Andreä und der von ihm gewonnene Selnecker mit großem Jubel die jetzt hergestellte Concordie aller deutsch-evangelischen Kirchen. Sie sagten, die Ubiquitätslehre sey längst allgemein anerkannt, die kursächsischen Theologen hätten sich mit ihnen vollständig geeinigt und dahin vereinbart, daß alle corpora doctrinae lediglich nach der augsburgischen Confession, der Apologie, den schmalkaldischen Artikeln und den Katechismen Luther's zu erklären seyen. Aber weder der Kurfürst noch die Theologen von Kursachsen hatten Lust, sich eine Orthodoxie aufdrängen zu lassen, die sie doch wahrhaft nicht theilten. Die letztern erwiderten deßwegen die Schrift Andreä's mit einer sehr scharfen censura, in welcher sie ihn beschuldigten, durch unredliche Mittel die ganz neue Lehre von der Ubiquität in die Kirche einführen zu wollen. Da sagt sich auch Landgraf Wilhelm von Hessen entschieden von Andreä los: die schmalkaldischen Artikel und die Katechismen Luther's als Lehrnormen festzusetzen, scheine ihm hochgefährlich. Er könne durchaus nicht einsehen, schrieb er an Andreä, was es der Kirche nützen solle, wenn man die alten Streitigkeiten ewig von Neuem anrege und die frommen Christen lästere, die in Frankreich und anderswo unter dem Kreuz säßen und besser wüßten, was Christum bekennen heiße, als diejenigen,

die hier in Sicherheit und Wohlbehagen säßen und die Speisen mit spitzen Fingern äßen. Er wisse, schrieb er an Julius von Braunschweig, von keiner andern Controverse, als von der, welche durch den Ubiquitismus hervorgerufen sey. Diese werde aber vollständig beseitigt, wenn man sich an die Bestimmungen des naumburger Fürstentages, an die Präfation, die augsburger Confession und Apologie halte. — Die Gegensätze des Philippismus und des ubiquitistischen Lutherthums hatten sich schärfer ausgeprägt und als unvereinbar dargestellt. Andreä sah die Unmöglichkeit ein, das Concordienwerk auf einer Basis aufzuführen, auf welcher beide Richtungen nebeneinander Platz finden sollten. Er beschloß daher, mit dem Philippismus ganz zu brechen und eine Concordienformel auf ubiquitistisch-lutherischem Grund zu versuchen. Dagegen hatten die kursächsischen Theologen den Philippismus so entschieden umfaßt, daß sie anfingen, an eine Vereinigung mit der kurpfälzischen Kirche zu denken. Das war das Resultat des ersten Concordienunternehmens des Jakob Andreä.

Im neunten Abschnitt wird das Verhältniß der deutsch-reformirten und der calvinisch-reformirten Kirche zwischen 1566 und 1571 betrachtet, worin Herr Heppe die Union jener Zeit findet. Auf Veranlassung Friedrich's III. machte Bullinger eine früher schon verfaßte Lehrschrift bekannt, welche bald als confessio Helvetica posterior in den reformirten Kirchen außer Deutschland ziemlich allgemeine Verbreitung und Annahme fand. In dieser Confession findet nun Herr Heppe vollständig den wahren Ausdruck des Philippismus. Wir haben dagegen unsere bescheidenen Zweifel. Die Ausdrücke, welche in der helvetischen Confession vorkommen, sind von den Ausdrücken, wie sie in den Kundgebungen der philippistischen Richtung in Deutschland vorkommen, noch sehr verschieden. Dieß zeigt sich schon in der Lehre von der Prädestination. Diese wird zwar nicht mit calvinistischer Strenge vorgetragen; es wird die Lehre

allerdings so gewendet, daß eben die Christen die Erwählten sind, und daß diese Lehre die tröstliche Gewißheit ihres Heilsstandes in ihnen befestigen soll. Allein in den Worten: Deus elegit et praedestinavit ab aeterno libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo, ist doch der Glaube abhängig gemacht von der ewigen Erwählung, und nicht umgekehrt. Es ist in dem Act, durch welchen der Mensch selig wird, Alles auf den ewigen freien Entschluß Gottes gestellt, und von der Nothwendigkeit, daß die Gnade, die durch diesen Entschluß Gottes Allen dargeboten werde, von Einigen angenommen und von Andern nicht angenommen werden könne, ist nicht nur keine Rede, sondern diese Vorstellung scheint sogar durch die Worte der helvetischen Confession geradezu ausgeschlossen zu werden. Und doch ist es gerade diese Vorstellung, welche Herr Heppe sonst als eigentlich philippistisch darstellt. In der Abendmahlslehre ist zwar allerdings das ausgesprochen, was Herr Heppe als die eigentliche Meinung der philippistischen Lehre dargestellt hat; aber daß dieses eben in den deutschen Bekenntnissen immer in gewisser Unbestimmtheit, mit Verhüllungen und Zweideutigkeiten gehalten wird, so daß es immer von Herrn Heppe erst darin gefunden oder daraus herauserklärt werden muß, während es hier ganz offen und unverkennbar ausgesprochen ist, das ist denn doch ein Unterschied. „Mit Brod und Wein wird wahrhaftig der Leib und das Blut Christi dargereicht den Nießenden im Abendmahl", so heißt der zehnte Artikel der variirten oder emendirten augsburgischen Confession. In der helvetischen Confession heißt es: „Die Gläubigen essen das Brod des Herrn und trinken von des Herrn Kelch; unterdessen empfangen sie innerlich durch Wirkung Christi, durch den heiligen Geist, auch Fleisch und Blut Christi und werden damit gespeist zum ewigen Leben — Christus selbst, sofern er für uns dahin gegeben und unser Seligmacher ist, ist die Hauptsache des Mahles." Man

sieht: was die veränderte augsburgische Confession sagt, kann dasselbe meinen, was die helvetische Confession deutlich sagt; aber es ist so gestellt, daß es auch noch die lutherische Meinung zuläßt, während die helvetische Ausdrucksweise diese ganz ausschließt. Das aber ist doch noch ein Unterschied. Es wird dabei bleiben, daß zwischen der helvetischen Confession und dem, was bisher in Deutschland als philippistische Darstellungen in öffentliche Bekenntnisse übergegangen war, doch noch ein Unterschied bestand. Wenn daher Friedrich III. sehr mit diesem Bekenntniß sympathisirte, so war das doch ein Zeichen, daß er nicht bloß im Cultus, sondern auch im Dogma die consequente Fortführung der einen Seite des deutschen Protestantismus so weit trieb, daß er damit über die Grenzen des bisher in Deutschland zu Tage Getretenen hinausschritt. Dieß wieder zur Erklärung des Schreckens, den die Einrichtungen der pfälzischen Kirche in allen deutschen Landen erregten und an welchem auch ganz philippistisch gesinnte Fürsten und Theologen, wie die hessischen und kursächsischen, Theil nahmen. Dieß zur Erklärung des Widerspruches, den der energische Friedrich sogar in seinem eigenen Lande fand und in der Oberpfalz trotz dreimaligem entschiedenen Auftreten nicht überwinden konnte. Ungefähr in derselben Zeit veranlaßte die Schreckensherrschaft Alba's in den Niederlanden sehr zahlreiche Einwanderungen von Wallonen in Deutschland. Dadurch trat in Deutschland zum ersten Male ein Kirchenwesen auf, das nicht eine Landeskirche war, das nicht auf Taufe, Geburt, geschichtlichem Verhältniß und Landesangehörigkeit, sondern auf freiwilliger Betheiligung beruhte. Der radicale Protestantismus hatte in Deutschland eine Heimath gefunden, und zwar in der vollen, ungefärbten Eigenthümlichkeit calvinischer Institutionen in Lehre, Cultus, Verfassung und Disciplin. Diese Gemeinden ordneten sich durch den Convent zu Wesel und die Synode zu Emden 1571 und blieben von den deutsch-reformirten Gemeinden gänzlich geschie-

den. — Der Pfälzer Friedrich näherte sich der calvinisch-reformirten Kirche noch mehr, durch Einführung einer presbyterialen Disciplin trotz des entschiedenen Widerspruchs von Ernst, und stellte sich überdieß in eine persönliche Parallele mit Calvin's Handlungsweise gegen Servet durch seine blutige Unterdrückung des Antitrinitarianismus in der Person des Sylvan. Allein je mehr sich der Kurfürst der calvinischen Richtung nähert, desto entschiedener wird der Widerstand der Oberpfälzer, welche sogar dem hochgeachteten Hofprediger Lossanus nicht nachgaben und unbesiegt dastanden, als Friedrich den 21. October 1576 starb.

Der zehnte Abschnitt zeigt die Verschärfung der confessionellen Gegensätze im protestantischen Deutschland. Dazu trug hauptsächlich das Testament des Johannes Brenz in Würtemberg bei. Er hatte darin gesagt, er verwerfe die zwinglische Lehre, daß der wahrhaftige Leib und das wahrhaftige Blut Christi nicht wahrhaftig und wesentlich Allen mitgetheilt werde, sie mögen das Abendmahl würdig oder unwürdig genießen; Jeder müsse helfen und wehren, daß dieser zwinglische Geist nicht in der Kirche Raum gewinne. Wenn Jemand in der Stiftskirche zu Stuttgart anders predige, als wie er gepredigt habe, so wolle er aus seinem Grabe in der Nähe der Kanzel dieser Kirche sein Haupt emporheben und dem Irrlehrer zurufen: Du lügst! Dieses Testament wurde in Würtemberg eifrig verbreitet, und unter die verhaßten Zwinglianer wurde jeder gerechnet, der nicht in der Lehre vom Abendmahl die Streitschriften Luther's ebenso anerkenne, wie seine Lehrschriften, der nicht die communicatio idiomatum realis und die ubiquitas corporis Christi glaube und lehre. Unterdessen wird in Brandenburg und Pommern der lutherische, in Nassau, Bremen, Anspach-Baireuth, Nürnberg und Mömpelgart der philippistische Lehrtypus sanctionirt. Am weitesten wurde der lutherische Eifer damals im Würtembergischen getrieben. Jakob Andreä warf einem memminger Prediger, welcher

die Allmacht der Menschheit Christi bezweifelte, vor, das sey gar nichts Anderes als die Lehre Muhammed's, was er da bekenne, und las ihm zur Bekräftigung dieses Vorwurfes einige Stellen aus dem Koran vor. Als hierauf der Prediger abgesetzt war, bestieg Andreä sofort die Kanzel und bewies den Bürgern der freien Reichsstadt Memmingen, daß die Lehre aller Widersacher des Ubiquitismus nichts als der Greuel des Muhammedanismus sey. Weil er diese Predigt drucken ließ und mit Anmerkungen begleitete, in welchen deutlich auf die Heidelberger hingewiesen war, erhob sich ein neuer, sehr heftiger Schriftenwechsel zwischen den heidelberger und würtemberger Theologen.

Im eilften Abschnitt werden die inneren Streitigkeiten im Bereiche des Lutherthums berührt: I. Die lutherische Lehre hatte die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in, cum et sub pane et vino auf den Augenblick des Genusses beschränkt. Allein es war keine ganz vereinzelte Erscheinung, daß der lutherische Prediger Johann Saliger (Beatus) in Lübeck diese Consubstantiation von dem Augenblicke der Consecration an entstehen und bleiben ließ. Diese Theorie hatte sich weniger in der Lehre als in der kirchlichen Sitte ausgeprägt. „Der Act der Consecration erschien dem lutherischen Volke als ein magischer Act, durch den der Priester an den Elementen des Abendmahls eine geheimnißvolle Veränderung bewirke, und mit großer Devotion sah darum das lutherische Auge auf Brod und Wein, als auf die Decke, hinter welcher der Gottmensch sich ihm nahe stelle. Zu Rostock verlangte der Pfarrer Reiche, daß die Männer vor dem Genusse des Abendmahles den Bart sollten abnehmen lassen, damit nicht Christi Blut im Barthaar verkomme, und zu demselben Zwecke wurde von Reiche bei dem Abendmahlsgenusse die Unterhaltung von Becken und Tüchern verlangt. In ähnlicher Weise wurde in Hildesheim befohlen, Barthaare, in denen ein Tropfen gesegneten Weines hängen geblieben war,

auszuräufen und aufzubewahren. In Breslau wurde die Erde, auf welche ein Tropfen aus dem Abendmahlskelche gefallen war, ausgekratzt und sorgfältig aufbewahrt; in Hessen reichten lutherisch gesinnte Geistliche den Kelch hin und wieder mit Trinkröhrchen, damit von dem Blute Christi nichts vergossen werde, und an manchen Orten pflegten die Geistlichen Alles, was von Wein und Hostien nach beendigter Abendmahlsfeier übrig blieb, vor dem Altare zu verspeisen, um eine Profanirung des Leibes und Blutes Christi zu verhüten *). Auf einer Synode zu Berlin im Jahre 1568 wurde der Pfarrer der lebuser Vorstadt in Frankfurt an der Oder, Johannes Musculus, darum peinlich verhört, weil er bei der Feier des Abendmahles den Kelch verschüttet habe. Der Kurfürst eröffnete die Synode am 20. Juli in eigener Person, hielt der Versammlung das greuliche Vergehen des Missethäters vor und fügte hinzu, er achte dafür, daß es nicht genug sey, denselben auf sechs oder sieben Wochen gefänglich einzuziehen, auch nicht genug, daß er des Amtes entsetzt und des Landes verwiesen werde, vielmehr müsse das Verbrechen mit Blut gebüßt und es müßten dem Ruchlosen zwei oder drei Finger abgehauen werden. Denn da er das Blut des Herrn nicht verschont habe, so solle man des seinigen auch nicht verschonen. Ein Synodale erzählte hierauf, vor zwei Jahren sey es dem Prädicanten Otto an der Jakobskirche in der Altstadt zu Magdeburg zwier widerfahren, daß er den Kelch vergossen, aber in zufallender Krankheit. Allda wäre es alles fleißig zusammengenommen und verbrannt, auch die Steine zerbrochen worden. Hier aber habe man dergleichen nicht gethan, weßhalb es hart zu strafen. Ein anderer Synodale

*) Daß dieser Gebrauch aber nicht immer auf exclusiv-lutherische Grundsätze zurückschließen läßt, beweist das anglikanische common-prayer-book, welches von calvinischer Abendmahlslehre ausgeht und doch ungefähr dasselbe in Beziehung auf die übrig gebliebenen Elemente verordnete.

erzählte, ein Bürger in Torgau habe sich während eines ganzen Jahres des heiligen Sacramentes enthalten, weil er die wahre Gegenwart des wahrhaften Leibes und Blutes in demselben nicht glauben konnte. Da er es nun in einer Krankheit begehrt, habe er es nicht genießen können und sey innerlich verbrannt. Dieser Bürger habe gesündigt, aber Musculus noch weit mehr, denn er habe den Sohn Gottes mit Füßen getreten. Der Pfarrer zu Köpenik berichtete, im Dorfe Ridersdorf wären in der Communion am Dienstag nach Palmarum einem Manne einige Tropfen von dem Blute Christi im Barte hängen geblieben. Der Mensch habe sie alsbald abgeleckt, sey aber in seinem Gewissen unruhig geworden, sey erkrankt und nach 14 Tagen gestorben, nachdem inzwischen sein Bart eine ungewöhnliche Länge erreicht habe. Von solchen im Volke festgewurzelten Ansichten ausgehend, erregte Saliger mit seiner Behauptung, daß der wahre Leib und Blut von dem Augenblicke der Consecration an räumlich gegenwärtig sey, nicht geringen Streit, welcher in sehr heftiger Weise, auch in Zechen und Bierhäusern, geführt wurde und erst bei Erscheinung der Concordienformel verstummte. II. Wenn in der Bekehrung der Mensch auf keine Weise mitthätig seyn soll, wie die strengen Lutheraner gegen Melanchthon lehrten, so kann er sich entweder wie eine Sache, non plus quam lapis, truncus aut limus (wie die Concordienformel sagt) dabei verhalten oder, wenn er sich wie eine Person verhalten soll, so kann er sich nur wie eine schlechthin widerstrebende, feindliche diabolische Person verhalten, die von Gott mit Gewalt überwunden werden muß. Dieß Letztere behauptete Flacius, wann er lehrte, die Erbsünde sey die Substanz des gefallenen Menschen. Er gewann dafür tüchtige und heftige Anhänger. Aber die lutherische Orthodoxie entschied sich gegen ihn, ohne zu bemerken, daß sie dann nur durch Inconsequenz der Lehre von der Particularität der göttlichen Gnade entgehen könne. Flacius, der consequenteste, talentvollste

und thätigste Gegner des Philippismus, starb in trostloser Verlassenheit zu Frankfurt a. M. im Jahre 1575. III. Ueber die Ubiquität des Leibes Christi lehrten Brenz und Andreä, Christi Menschheit sey von der Himmelfahrt an in illocaler Weise allgegenwärtig; dagegen lehrten Chemnitz und Selnecker, daß Christus mit seiner Menschheit nur da gegenwärtig sey, wo er wolle und wo er es verheißen habe, und erfanden zur Bezeichnung dieser Lehre das barbarische Wort „multivolipraesentia". Dagegen wurde in Kurbrandenburg die Lehre des Johannes Musculus sanctionirt, daß Christus von seiner Empfängniß an mit seiner Menschheit und seinem Leibe allgegenwärtig sey und Himmel und Erde erfülle. Heßhusen und das corpus doctrinae Iulium in Braunschweig ließ die ubiquitas ganz dahingestellt und gründete die fleischlich-leibliche Präsenz Christi lediglich auf die Einsetzungsworte. Man sieht, in den wesentlichsten Lehren, welche das Lutherthum dem Philippismus entgegensetzte, war es selbst noch zu keinem dogmatischen Abschluß gekommen.

Im zwölften Abschnitte wird der Untergang des melanchthonischen Protestantismus in Kursachsen erörtert. Ueber diese wichtige Katastrophe ein neues Licht verbreitet zu haben, ist ein wesentliches Verdienst des Herrn Heppe, und es wird ihm wohl in der Hauptsache hier nicht widersprochen werden können. — Die wittenberger Theologen arbeiteten im Jahre 1571 im Einverständniß mit Peucer ein Religionsbuch für die oberen Klassen der gelehrten Schulen aus, welches zwischen den lutherischen Katechismus, als Lehrbuch für die unteren Klassen, und die loci Melanchthon's, als das Lehrbuch für die Universität, mitten hineintreten sollte. Es fiel philippistisch aus, aber von allen Seiten her wurde es als calvinisch verschrieen. Deßwegen befahl Kurfürst August, der bisher immer auf philippistischer Seite gestanden, aber sich keines Unterschiedes philippistischer und lutherischer Lehre bewußt war, seinen Theologen,

sie sollten ein „gût lutherischs" Zeugniß ihres Glaubens aufstellen. Sie übergaben am 10. October 1571 den consensus Dresdensis, in welchem Herr Heppe gegen Planck, Schröckh und fast alle Historiker die „reinste und lauterste Bezeugung des philippistischen Protestantismus" findet. Es ist, wie aus den Stellen hervorgeht, die Herr Heppe mittheilt, allerdings die Ubiquitätslehre abgewiesen, die Nießung der Ungläubigen nicht berührt und vom Abendmahl wesentlich philippistisch gelehrt. Doch ist die lutherische Eigenthümlichkeit nicht nur nicht eigentlich verworfen, sondern in der Ausdrucksweise der philippistischen Lehre ist jener anderen möglichst nahe geblieben, sogar einmal der wesentlich lutherische Ausdruck „unter dem Brod und Wein" gebraucht. Es ist also ein Bekenntniß des Philippismus, das doch nicht ganz Farbe bekommen will und ziemlich nach lutherischer Seite hin schwankt. Dennoch fielen die Jenaer mit aller Wuth über diesen Consensus als über ein calvinistisches Machwerk her; aber Kurfürst August beschützte seine Theologen mit seiner fürstlichen Autorität. So blieb der Philippismus in Kursachsen befestigt bis in das Jahr 1574. Allein der Philippismus sah sich durch das immer schroffere Auftreten des ubiquitistischen Lutherthums mehr und mehr dahin gedrängt, den Gegensatz gegen dasselbe immer schärfer hervortreten zu lassen, und das konnte am Ende nicht anders geschehen, als durch Näherung an die deutsch-reformirte Kirche der Pfalz. Die Nothwendigkeit eines solchen Schrittes konnten nur die einsehen, welche eine klare Einsicht in den bisherigen Entwickelungsgang des Protestantismus hatten. Nur diese konnten einsehen, daß jetzt, wo die Ubiquitisten nur den lutherischen Lehrtypus als schriftmäßig berechtigt anpriesen mit Verwerfung des philippistischen, die Philippisten dagegen die lutherischen Gedanken, welche der antiphilippistischen Doctrin zu Grunde lagen, geradezu auszuscheiden genöthigt wären. Die wittenberger Theologen und viele Beamte in Kursachsen sahen

diese Nothwendigkeit ein, aber der Kurfürst sah den Zusammenhang nicht ein und konnte ihn nicht wohl einsehen. Er hatte bisher den Philippismus in seinem Lande beschützt, lediglich aus Abneigung gegen das unerträgliche Gebahren der herzoglich sächsischen Flacianer. Aber er hing fest an Luther's Namen und Gedächtniß und nährte lebhaft den ererbten Haß gegen Alles, was calvinisch hieß. Dadurch wurde die Stellung der Philippisten in Kursachsen so schwierig. Sie mußten dieselbe Lehre festhalten, die in der Pfalz galt; sie mußten deßwegen in lebhaftem Verkehre mit den pfälzer Theologen stehen; sie sahen wohl ein, daß sie sich am Ende auch der pfälzischen Kirchenform würden nähern müssen; sie hatten es aber mit einem Kurfürsten zu thun, der in der Pfalz nichts als verhaßten Calvinismus und Abfall vom verehrten Namen Luther's sah. Deßwegen mußten sie umsichtig und planmäßig verfahren. So erklärt es sich, daß eine geheime Conspiration entstand, deren hervorragende Glieder der Geheimerath D. Cracov, die Leibärzte Peucer, Melanchthon's Schwiegersohn, und Hermann, Peucer's Schwiegersohn, der Hofprediger Schütz und der Beichtvater des Kurfürsten, Kirchenrath Stößel, waren, und die keinen andern Zweck hatte, als den Kurfürsten für die Aufrichtung des deutsch-reformirten Kirchenwesens zu gewinnen. Zu denen, welche für die Aufrechthaltung des traditionellen philippistischen Lehrbegriffes waren, gehörte auch der Herausgeber des corpus doctrinae Misnicum, der gelehrte Buchdrucker M. Ernst Vögelein in Leipzig. Dieser war längst im Besitze eines Manuscriptes, das ein unterdessen verstorbener schlesischer Arzt, Joachim Curäus, ein begeisterter Schüler Melanchthon's, verfaßt hatte. Es führte den Titel: exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena, und bestand aus drei Theilen. Im ersten Theile wird die melanchthonische Lehre von der Person Christi und vom Abendmahle vorgetragen; im zweiten

weist Curäus die lutherische Lehre von der Consubstantiation des materiellen Leibes Christi mit dem Brode zurück, indem er sich zugleich sehr angelegentlich als einen Anhänger der augsburgischen Confession bekennt, deren zehnten Artikel er nach der späteren Auslegung ihres Verfassers verstehe. Im dritten Theile wird von der Art geredet, wie eine gottgefällige Concordie könne hergestellt werden. Der Verfasser rühmt die Disciplin, die Gelehrsamkeit, besonders das Märtyrerthum der Calvinisten: „bei ihnen hat ein großes Heer auch vornehmer Männer in standhaftem Bekenntniß unter furchtbaren Todesstrafen das Blut für Christum vergossen, während eine ähnliche Stärke bei uns nicht vorhanden war." Er geißelt die Engherzigkeit der Lutheraner: „Jene vortrefflichen Seelen, welche mit ihrem Blute von der himmlischen Wahrheit gezeugt haben, konnten nicht einmal in dem Schooße ihres Erlösers Ruhe finden, sondern mit ungeheuerm Frevel hat man die heiligen und standhaften Männer, welche in Frankreich, England und Belgien und in vielen anderen Gegenden um des Bekenntnisses der Wahrheit willen gequält und getödtet wurden, Märtyrer des Teufels genannt und gesagt, jene Versammlungen seyen schlimmer als Heiden und Juden." Darauf zeigt er, daß eine Concordie nothwendig und möglich sey. Man müsse dazu den Gebrauch der streitigen Lehrweisen einstellen und sich an Melanchthon's von Luther gebilligte Lehrdarstellung halten. Luther's Name wird im ganzen Buche mit Verehrung genannt, aber in der Lehre wird seine Autorität der des Melanchthon untergeordnet. Calvin's Name kommt nicht vor, und seine Prädestinationslehre wird mit keinem Worte erwähnt. — Dieses Manuscript ließ Vögelein im Herbste 1573 drucken, und zwar ganz geheim und so, daß es scheinen sollte, als sey es in Frankreich oder Genf gedruckt. Die wittenberger Theologen freuten sich des Buches und verbreiteten es unter den Studenten. Aber die

fürstlichen Widersacher der Wittenberger machten den Kurfürsten auf den Kryptocalvinismus seiner Theologen aufmerksam und suchten ihm zu beweisen, daß diese die Verdrängung der Lehre Luther's und die Einschwärzung des Calvinismus in Kursachsen beabsichtigten. Das erschreckte den Kurfürsten; er schrieb einem der Fürsten zurück: wenn er wüßte, daß er nur eine calvinische Ader im Leib hätte, so wünschte er, daß sie ihm der Teufel ausreißen möchte. Er befahl sogleich, alle calvinischen Bücher wegzuschaffen. Die wittenberger und leipziger Professoren versicherten, daß sie keine Schriften gegen den dresdner Convent geschrieben und zu der exegesis perspicua nicht geholfen hätten. Das Letztere bekräftigte auch Vögelein eidlich. Da wurden einige Briefe aufgefangen, welche die Philippisten unter sich gewechselt hatten. In diesen standen allerlei auffallende Aeußerungen über die Person des Kurfürsten, über seine Verehrung für Luther's Namen, namentlich über den Einfluß, den seine Mutter Anna in lutherischer Richtung auf ihn ausübe. In heftiger Aufwallung des Zornes befahl August, die fünf oben genannten Philippisten zu verhaften und ihre Privatcorrespondenz zu untersuchen. Da merkte er denn freilich, daß unter seinen vertrautesten Dienern eine geheime, gegen seine Bestrebungen gerichtete Vereinbarung vorhanden war, welche sich zur Verehrung des Calvinismus und zu der Exegesis bekannte und sich über Pläne besprach, wie man ihm und seiner Mutter entgegenwirken und das Ansehen Luther's untergraben könne. Er berieth sich mit seinen Ständen und befahl seinen Consistorialräthen, Superintendenten und Hofpredigern, Sätze aufzustellen, welche künftig von allen Theologen unterschrieben werden müßten und welche „ein Zeugniß für die wahre Lehre Luther's, Melanchthon's, der augsburgischen Confession und des corpus doctrinae seyn sollten". So kamen die torgauer Artikel zu Stande, ein schlagender Beweis dafür, daß der

Kurfürst und seine Verbündeten nur ein sehr ungenügendes Verständniß von dem hatten, um was es sich eigentlich handelte. Sie enthalten philippistische und lutherische Sätze und Ausführungen in buntem Gemisch. Diese Artikel mußten die Philippisten unterschreiben. Die meisten thaten es, jedoch mit Widerstreben, mehrere mit Thränen. Aber vier wittenberger Theologen unterschrieben nicht, behaupteten aber ihren fortwährenden Consens mit dem bisher gültigen corpus doctrinae. Sie wurden bei Bürgern eingesperrt, andere Renitenten in die Gewölbe des Schlosses eingekerkert. Jene vier wurden nach Leipzig in die Pleißenburg geschleppt, wo sie vierzehn Tage saßen. Endlich wurde ihnen gestattet, die torgauer Artikel mit solchen Restrictionen zu unterschreiben, daß sie sich dadurch ihr melanchthonisches Bekenntniß nach seinem vollen Gehalte reservirten. Aber die Artikel wurden dann mit ihren Unterschriften ohne ihre Restrictionen bekannt gemacht. Endlich wurden die vier wittenberger Theologen und einige Andere des Landes verwiesen a), Schütz, Cracov, Stössel, Peucer zu lebenslänglicher Haft verurtheilt. Wilhelm von Hessen wollte sich der Verfolgten annehmen, stand aber davon ab, als er sich überzeugte, daß wirklich eine Conspiration vorhanden gewesen sey, welche mit geheimen Mitteln auf Abänderung des kirchlichen Zustandes hinarbeitete. Friedrich von der Pfalz wurde mit seiner

---

a) Ich vermuthe, daß sie größtentheils mit ihren Familien in der Kurpfalz aufgenommen worden sind. Unter den vier Theologen kommt ein D. Widebramus vor und unter den anderen philippistischen Geistlichen Kursachsens ein Salmuth. Nach dem ältesten der Kirchenbücher, welche bei der Pfarrei zum heiligen Geist in Heidelberg aufbewahrt werden und die mit dem Jahre 1582 beginnen, waren damals in Heidelberg an der Kloster- oder Barfüßerkirche ein Pfarrer Widebram und ein Pfarrer Salmuth angestellt. Es können nicht die dort Vertriebenen seyn, denn die Vornamen stimmen nicht überein, aber es werden wohl ihre Söhne seyn.

Fürsprache entschieden als ein selbst Abgefallener abgewiesen.

So stellt Herr Heppe diese Katastrophe dar und erhärtet seine Anschauung durch eine besondere Abhandlung über die exegesis perspicua. In der Hauptsache wird er wohl recht behalten, nämlich darin, daß die Philippisten in Wittenberg nicht Verf. und nicht Herausgeber der Exegesis waren, daß sie nicht etwas Neues in Kursachsen einführen, sondern nur den Philippismus, der bisher in unklarer Vermengung mit fremdartigen Elementen in Kursachsen bekannt wurde, in durchgeführter Consequenz und im Gegensatz gegen das bisher ihm beigemischte Fremdartige aufrichten wollten. Allein daß sie dabei nicht ganz offen und ehrlich zu Werke gingen, hat Wilhelm von Hessen wohl eingesehen, der doch selbst ganz philippistisch dachte; und daß noch manches Unklare und Inconsequente in der Darstellung des Herrn Heppe übrig bleibt, ist nicht zu leugnen. Um nur zwei Beispiele anzuführen: Seite 413 ff. wird es als ein unwahres, von den Flacianern aufgebrachtes Gerücht dargestellt, daß der wittenberger Katechismus vom Kurfürsten aus den Schulen entfernt sey, und dagegen behauptet, der Kurfürst habe sogar selbst befohlen, den Katechismus auch in deutscher Bearbeitung herauszugeben. Allein Seite 426 berichten die kurfürstlichen Commissäre, man habe in der Schule zu Pforte nur bei einem Schüler ein fremdes Buch, nämlich den wittenberger Katechismus, gefunden. Das Wort, daß Christus uns im Abendmahle seinen wahren Leib darreiche, welches mit der confessio Aug. variata ganz übereinstimmt, hält Herr Heppe überall für einen wahrhaft philippistischen Ausdruck. Allein in den Briefen Peucer's, den er überall als reinen Philippisten darstellen will, wird es eine große Blasphemie genannt, wenn man behaupte: Christum nobis in sacramento praebere suum verum corpus. Aus diesen beiden Beispielen möge

erhellen, daß auch nach Herrn Heppe's Darstellung dieser Katastrophe in Sachsen noch nicht Alles aufgehellt und in vollkommener innerer Uebereinstimmung der Thatsachen erwirt ist.

Der dreizehnte Abschnitt erzählt den letzten Versuch des Landgrafen Wilhelm von Hessen, die Herrschaft der melanchthonischen Doctrin und die Union des deutschen Protestantismus mit dem Calvinismus herzustellen, welcher aber nicht nur gänzlich mißlang, sondern sogar damit endete, daß sich auch Wilhelm gänzlich von dem Kurfürsten von der Pfalz abwendete und denselben als einen Solchen bezeichnete, „der sich mit Worten zu der augsburgischen Confession bekenne und sich darauf berufe, doch im Grunde derselben nicht sey".

Ein Rückblick zeigt, daß jetzt, nachdem die philippistische Lehrtradition genöthigt worden war, von den übrigen deutsch-protestantischen Gebieten ausgeschlossen, sich ein eigenes Kirchenthum zu erbauen, sie mit innerer Nothwendigkeit auf ein immer entschiedeneres Anschließen an den außerdeutschen Protestantismus gewiesen war, daß dagegen die lutherische Seite des deutschen Protestantismus, nachdem sie den Phillippismus verdrängt hatte, auf die dogmatische Durchbildung und Consolidirung ihrer Grundgedanken sich hingeführt sehen mußte, und daß endlich mit dieser Zertretung des Philippismus und mit diesem Siege des exclusiven Lutherthums die katholische Hierarchie die Kraft gewann, ihre Siegesfahne auf dem protestantischen Eichsfelde, in den Fürstenthümern Fulda und Würzburg und in allen österreichischen Erblanden aufzupflanzen.

Damit schließt der zweite Band des größeren Heppe's schen Buches. Aber das reiche Gemälde aller mannichfaltigen Bewegungen, die es in lebensvollem Detail darstellt, kann sich natürlich in diesem dürftigen Auszuge nur sehr unvollkommen ausprägen. Es ist ein Genuß, diese Bücher selbst zu lesen, ein Genuß, der lebhaftes Verlangen nach

dem Erscheinen des dritten Bandes erregt, in welchem die abschließende Consolidirung des Lutherthums bis zur Concordienformel erzählt werden wird.

Allein noch eine Ausstellung, die sich auf die Form bezieht, wolle mir der verehrte Herr Verfasser zu Gute halten. Ein Buch, das einen so wichtigen Inhalt behandelt, das eine so gewaltige Umwandlung in der Geschichtstradition bewirken will, sollte etwas weniger nachlässig, mit etwas mehr Sorgfalt der Diction und Stilisirung geschrieben seyn. Ich will an zwei Beispielen zeigen, was ich meine. S. 173 des ersten Bandes werden bei Eröffnung des Colloquiums zu Worms alle dabei betheiligten Personen mit Namen und Titeln aufgezählt. Auf einmal, von Seite 182 an, tritt als ein Hauptttheilnehmer des Gespräches Sidonius auf, ein Name, der in jenem Verzeichniß nicht genannt ist. Erst im Verlaufe der Erzählung muß man merken, daß dieser Sidonius wirklich nur eine andere Benennung für einen in jenem Verzeichniß genannten Mann ist. Seite 129 im zweiten Bande wird, sogar unterstrichen, mitgetheilt, was die protestantischen Fürsten dem Kaiser in Betreff Friedrich's von der Pfalz auf dem Reichstage zu Augsburg vorgestellt, aber so incorrect, daß man erst S. 131 aus der Danksagung Friedrich's merkt, was eigentlich die Meinung der Fürsten war. Solche Nachlässigkeiten der Schreibart stören den Genuß des Buches sehr, abgesehen von der großen Menge oft sinnentstellender Druckfehler.

Mit wahrer Hochachtung vor dem Fleiße der Forschung und der Treue und Freiheit evangelischer Glaubensgesinnung, die sich darin offenbart, wünsche ich, durch meine Anzeige diesen in so vieler Hinsicht vortrefflichen Büchern recht viele begierige, aufmerksame und unparteiische Leser zu erwerben.

Heidelberg, im December 1854.

J. Holtzmann,
Pfarrer der Kirche zum heiligen Geist.

2.

Theophanie. Von Friedrich Beck. Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes. 1855. 195 S. gr. 8.

In unserer confessionell so sehr erbitterten Zeit ist es doppelt wohlthuend, wenn man ein Werk religiösen Inhaltes von einem Genossen der einen Confession jenen der andern mit freudiger Zuversicht empfehlen kann. In diesem Falle befinden wir uns in Ansehung des oben genannten Gedichtes, welches augenfällig von einem Katholiken verfaßt ist, dabei aber nach seinem ganzen Inhalte für den evangelischen Leser durchaus nichts Abstoßendes hat, vielmehr von demselben gewiß mit warmer Theilnahme wird aufgenommen werden. Fr. Beck ist tief beseelt vom Geiste des wahren, lebendigen Christenthums und erkennt es darum klar, daß uns dasselbe nicht dazu gegeben sey, um darüber zu streiten, sondern vielmehr, um dadurch von unseren Gebrechen geheilt zu werden. Darum legt er auch und kann er nicht das Gewicht legen auf dasjenige, was die Confessionen von einander scheidet, sondern vielmehr auf dasjenige, was sie mit einander gemein haben, oder richtiger, was in nie völlig erreichbarer Hoheit und Erhabenheit über ihnen insgesammt thronet.

Gleichwie ihm aber das Christenthum die Quelle des Heils ist, deren wir uns zu bedienen haben, um in unserm Herzen und Willen zur Genesung zu gelangen, so findet er in ihm auch das Licht, welches einzig und allein die tiefsten Räthsel des Lebens und der Welt uns aufzulösen vermag und die Erscheinungen der uns umgebenden Natur, sowie der an unserm Geschlechte vorüberziehenden und uns selbst mit sich fortreißenden Begebenheiten der Geschichte in eigentlicher Klarheit uns erkennen läßt. Eben hiermit haben wir

das große Thema jenes Dichtwerkes selbst angedeutet, welchem der Verf. den sehr bezeichnenden Titel „Theophanie“ gegeben hat. Es steht hier in der That eine Theophanie vor unsern Augen, indem sich unser Dichter keine geringere Aufgabe gesetzt hat, als: die Herrlichkeit Gottes, wie sie sich in der Natur, in der Geisterwelt und im Menschen schöpferisch offenbart hat, wie sie majestätisch über den Thaten der Freiheit waltet, wie sie sich aber auch in die durch die Sünde entstellte und verfinsterte Welt einsenken wollte und dann aus der Nacht des Todes glanzvoll wieder hervortrat und mit sich selbst die der Verwirrung anheim gefallenen Geschöpfe zu Licht und Klarheit wieder emporheben und zu ihrem Urquell zurückführen will, — mit poetischer Lebendigkeit zur Darstellung zu bringen.

Fürwahr, ein nicht nur erhabener, sondern auch unendlich reicher und aus diesen beiden Ursachen sehr schwer zu behandelnder Stoff! Gleichwohl hat unser Verfasser seine Aufgabe in glücklichster Weise zu lösen gewußt. Wenn Klopstock für unsere religiöse Epik die Bahn gebrochen hat, so kann man es nur gut heißen, daß Fr. Beck sich nicht von einer falschen Sucht nach Originalität verleiten lassen wollte, ganz und völlig andere Wege einzuschlagen, als dieser große, in vielfacher Beziehung unerreichbare Geist. Namentlich hat er mit ihm gemein die Erhebung über die ganze Welt der Erscheinungen und den entschiedenen Aufschwung zur Welt des geistigen und göttlichen Lebens. Beim Festhalten aber an diesem hohen, idealen Streben, worin ihm Klopstock als ein so hell leuchtendes Muster vorangegangen, wollte Beck doch auch die offenbaren Fortschritte, welche durch die späteren poetischen Bestrebungen herbeigeführt worden, nicht unbenutzt lassen, und er war ebenso auch bemüht, die unleugbaren Fehler und Mängel, mit welchen wir jenen erhabenen Genius noch behaftet finden, nach Kräften zu vermeiden. So hat er denn die

eigentlich epische Form, welche sein Thema zu verlangen schien, die sich aber in Wahrheit doch nicht durchführen läßt, von vornherein aufgegeben und an ihrer Statt geradezu die episch-lyrische gewählt. Diese Form bot ihm einerseits die Möglichkeit, zu seinem großen, ja übergroßen Gegenstande in das eigentlich richtige Verhältniß sich zu setzen und andererseits denselben in die gehörigen Grenzen einzuschließen und zu einem wohl überschaulichen Ganzen zusammenzufassen. Es gliedert sich ihm das Ganze in sieben Haupttheile, von welchen der erste Gott und die Welt, der zweite die Sünde, der dritte die Verheißung, der vierte die Erfüllung, der fünfte der Geist, der sechste Welt und Kirche, der siebente Kampf und Vollendung überschrieben ist.

Jeder dieser Haupttheile begreift mehrere einzelne Lieder in sich, deren Versmaß sehr verschiedenartig und überall dem betreffenden Gegenstande durchaus entsprechend gewählt und mit größter Virtuosität behandelt ist. Die Titel dieser einzelnen Lieder — des ersten Haupttheiles: der Dreieinige — die göttliche Idealwelt — der Sturz des Lichtengels — das Böse und die Freiheit — die Schöpfung der Erde — der erste Mensch — das Paradies; — des zweiten Haupttheiles: der Mensch nach dem Falle — die Erde nach dem Falle — Abel — Kain — die Sündfluth — der Thurm zu Babel; — des dritten Haupttheiles: Abraham — dem Messias — Moses — die Richter — Saul und Samuel — Saul und David — David und Salomo — die Propheten; — des vierten Haupttheiles: die Menschwerdung — die Versuchung — das Lehramt — das Abendmahl — der Tod Jesu — Auferstehung und Himmelfahrt; — des fünften Haupttheiles: die Ausgießung des Geistes — Paulus — Johannes — die Märtyrer; — des sechsten Haupttheiles: Constantin — die Völkerwanderung und Muhamed — Karl der Große — die Kirche — die

Klöster — die Künste — die Kreuzzüge; — des siebenten Hauptheiles: die Neuzeit — der Antichrist — der Sabbath der Geschichte — das Weltgericht — der Himmel, — diese Titel bezeichnen überall nur die wichtigsten, bedeutendsten Momente, welche unser Dichter eben als solche hervorzuheben und darum durch hinreichende Ausführung dem Geiste und Gemüthe besonders nahe zu bringen bemüht war. Wirklich ist dieß auch von ihm in vortrefflicher Weise geschehen: an Kraft der Phantasie, an lebendigem Sinn für das Concrete übertrifft er unleugbar seinen großen Vorgänger; er theilt mit unseren späteren classischen Dichtern die schöne Gabe, mit voller Liebe sich auch in die Fülle des Erscheinungslebens zu versenken. Doch gebraucht er diese Gabe nur zur Darstellung höherer Ideen; seinen Gemälden ist darum eine edle Klarheit und Durchsichtigkeit eigen, so daß sich durch dieselben alle diejenigen, welche den Sinn für edle Einfalt sich noch bewahrt und nicht durch die gröberen, grelleren Tinten, wie sie in neuester Zeit Mode geworden, haben verwöhnen lassen, im höchsten Maße angesprochen finden werden.

In und zwischen jenen bedeutenderen und eben deßwegen von unserem Verfasser mehr ausgemalten Momenten bewegt sich aber der Strom der vorliegenden Dichtung, als ein stetiges Ganzes, in reiner Folge und ohne irgend eine Abgebrochenheit dahin. Daß dieses nicht zu erreichen war ohne den tiefsten Einblick in den Zusammenhang der biblischen Thatsachen und Lehren und deren lebendige Beziehung zum Ganzen der Natur und Profangeschichte, folglich nicht ohne das eingehendste und ernsteste philosophische Streben, worin unserm Beck wiederum ein Vorzug vor Klopstock eingeräumt werden muß, ist leicht zu begreifen. Wer sich mit der vorliegenden Dichtung wirklich vertraut gemacht hat, der wird es nicht übertrieben finden, wenn wir behaupten, daß die deutsche Litteratur, geschweige denn die

ausländische, kein poetisches Werk aufzuweisen habe, das auch dem forschenden Geiste eine so hohe Befriedigung zu gewähren vermöchte, keines, in welchem Poesie und Philosophie so ganz eins geworden wären, als eben unsere Theophanie. Und so können wir denn den Wunsch nicht unterdrücken, daß dieselbe recht viele Leser, auch unter den evangelischen Christen, finden möge; doch wird sie solche nur in sehr innigen und ernst gestimmten Gemüthern gewinnen können. Für die Gemüther solcher Art erlauben wir uns hier schließlich noch eine am ehesten wohl aus dem Zusammenhange des Ganzen herauszuhebende, kürzere und darum den in diesen Blättern uns vergönnten Raum nicht überschreitende Probe mitzutheilen, aus welcher wenigstens das tiefe Gefühl, welches unsern Dichter bewegt, sowie die reine echt evangelische Behandlung des betreffenden großen Gegenstandes ersichtlich werden kann.

Der Tod. Jesu.

Dumpfer stimme den Klang,
Zions Harfe, schmerzdurchbebt;
Zitternd rührt dich die Hand,
Von der stürzenden Thräne genetzt!

Nachtstille rings;
Nur des Kidrons Welle rauscht;
Sterngefunkel über Gethsemane;
Er betet einsam,
Welch Gebet!

„Vater, ist's möglich,
Nimm den Kelch des Leid's von mir;
Doch nicht mein Wille,
Der deine soll gescheh'n!“

Und lauter pocht sein Herz,
Höher steigt des Angstgefühls
Unsägliche Pein;
Nach Athem ringt die Brust;
Von seiner Stirne fällt —
O Jammer, o Entsetzen! —

Ueber das bleiche Antlitz fällt
In schweren Tropfen
Blutgerötheter Schweiß.

Kann Er sie tragen,
Die Last der Jahrtausende,
Die ihn drückt wie ein Gebirg,
Des Menschengeschlechts gehäufte Schuld,
Der Vergangenheit und Zukunft Schuld?

Er hat sie getragen,
Hat gekämpft
Geheimnißvollen Geisteskampf,
Hat gesiegt
In der Reinheit Stärke,
In der Demuth Kraft;
Lichtumflossen
Reicht mit dem Kelche des Todes
Ein Engel ihm
Des Lebens gold'ne Schale.

Doch blinder nur stürmt
Der Fürst dieser Welt,
Wähnt zu vollenden
Sein Werk des Hasses,
Sein Werk des Verderbens,
Das Gott in Segen wandelt.

Waffengeklirr und Verrath!
Den Wehrlosen binden
Feile Schergen;
Den Gerechten richtet
Der Sünder Spruch.

„Kreuzige, kreuzige!“
Tobt die Menge mit rasendem Ruf,
Von Fluchdämonen aufgestachelt,
Nach dem Blute des Lammes lechzend,
Gleich dem Tiger der Wüste.

Dumpfer stimme den Klang,
Zions Harfe, schmerzdurchbebt;
Zitternd rührt dich die Hand,
Von der stürzenden Thräne genetzt.

Hinauf zu Golgatha's Höh'n
Wälzt sich der Schauerzug;
Mißhandelt, gehöhnt, verlassen,
Zwischen Mördern
Am Pfahle ausgespannt,
Athmet in Qualen aus
Der Erlöser,
Neigt sein Haupt und stirbt.

Und zugleich mit dem irdischen Blute
Rieselte nieder
Der geöffnete himmlische Quell;
Ihn trank die Erde,
Und ihre Grundvesten
Erbebten.

Zur Sonne blickte nicht mehr
Seines Auges göttlicher Strahl;
Die Sonne sah es und hüllte trauernd
In Finsterniß sich ein.

Den Zorngewalten des Abgrunds
Hatte der Liebe Macht
Sich preisgegeben;
Aber die Höll' erschrak
Vor des Opfers Größe,
Das sie hingewürgt;

Der Tod erschrak mit ihr,
Und klirrend sprangen die Riegel der Gräber,
Geisterschatten wankten
Durch Jerusalems öde Gassen hin.

Eingegangen war auf ewig
Der Menschheit Hoherpriester
In das Allerheiligste Gottes.
Und mitten entzwei,
Von oben bis unten,
Riß des alten Jehovahtempels
Wallender Vorhang.

D. Jul. Hamberger.

3.

Israel und die Völker. Eine Uebersicht der Geschichte der Juden bis auf unsere Zeit. Von Isaak da Costa, Doctor in Amsterdam. Aus dem Holländischen von einer Freundin des göttlichen Wortes ins Deutsche übertragen und zum Druck befördert von Karl Mann. Frankfurt a. M., H. L. Brunner. 1855.
(Anzeige des Herausgebers.)

„Die Menschheit orientirt sich!" so hat D. Barth unlängst gesagt. Das Wort ist doppelsinnig, und mit Recht; es heißt sowohl: sie wendet sich nach dem Morgenlande, als auch: sie wird sich über ihren Ursprung, ihre Stellung und Aufgabe klar, sie wendet sich den vom Orient gekommenen Realitäten zu. Und beides steht in Wechselwirkung, denn das Morgenland ist ja Aller Heimath und Sehnsucht, insbesondere aber die wahre Heimath unserer Religion und das Ziel unserer Hoffnungen, die sich aufs Neue wieder dahin richten.

Das vorliegende Buch nun ist ein sehr wichtiger Beitrag zur Orientirung aller Christenvölker, indem es das Urvolk der wahren Religion durch alle Völker der Erde hindurch begleitet und seine Beziehungen zu denselben von Aegypten an bis herab auf Holland und Deutschland durch 33 Jahrhunderte andeutet, vorzugsweise aber (im dritten Buche aus meist bisher unbekannten Quellen) bei Spanien verweilt. Denn hier hat Israel im Mittelalter eine gegen alle andern Wohnstätten seiner Zerstreuung unvergleichliche Blüthe erlangt, bis es im J. 1492 durch Torquemada in das furchtbarste Elend verstoßen wurde, nachdem er, mit dem Crucifix in der Hand vor die Königin

Isabella tretend, gefragt hatte, um wie viel mehr Silberlinge als Judas sie den Heiland verrathen wolle.

Der Verfasser dieser Schrift stammt selbst von den portugiesischen Juden ab; von früh an (geboren zu Amsterdam im J. 1798, nicht, wie es S. 437 durch einen Druckfehler heißt, 1789) zog ihn die Geschichte der Zerstreuung seines Volkes als ein großes Räthsel an, bis ihm die Nationalschuld desselben klar, Jesus als Messias offenbar, und ihm die für sein Volk noch rückständigen Verheißungen der Propheten wichtig wurden. Aus innigster Ueberzeugung, wie das voranstehende Bekenntnißgedicht ausspricht, trat er im Jahre 1822 mit seinem Freunde D. Capadose in die evangelische Kirche ein, an deren Erweckung die beiden Freunde seitdem lebhaften Antheil nahmen, da Costa insbesondere als geistreicher Dichter, seinem väterlichen Freunde Bilderdyk nacheifernd, wirkte. Leider sind seine Gedichte in Deutschland beinahe ganz unbekannt; vielleicht veranlaßt die Uebersetzung dieser Schrift Jemanden, uns auch aus denselben das Kräftigste und Schönste zu übertragen.

Hier nun gibt der dichterische Geschichtschreiber nicht nur eine Menge interessanter Einzelheiten, wie kurze Lebensbeschreibungen der bedeutendsten rabbinischen Commentatoren, Aerzte und Dichter des Mittelalters, wie eines Hallevy, Aben-Esra, Maimonides, Abrabanel bis auf Spinoza und Uriel da Costa herab, ferner eines Paul von Burgos und seiner Söhne, welche Zierden der christlichen Kirche wurden, sondern hauptsächlich eine wichtige, in die Führungen Gottes tiefe Blicke öffnende Uebersicht der Verflochtenheit Israels in die ganze Weltgeschichte, die von Anfang an in größerer Ausdehnung statthatte, als man gewöhnlich annimmt, und die bleiben wird bis zur Erfüllung alles dessen, was verheißen ist.

Was die Geschichtschreibung nur zu sehr zu beachten

versäumt hat, was selbst die Theologie meist bei Seite liegen ließ, Israels von Gott festgesetzte und trotz seiner Verwerfung stets fortdauernde und für die Zukunft noch hoffnungsreiche Stellung mitten unter den Völkern hier auf das anschaulichste vorgeführt, und mit liebender Rücksicht auf das so vielfach verkannte Volk wird in seine Zukunft, mag es sich auch theils gegen Christum verpallisadiren, theils mit dem Abschaum der Christenheit amalgamiren, mit der Hoffnung seiner Wiederbringung zu einem großen, von den Propheten vorausverkündeten Heilszwecke für alle Nationen hineingeblickt, so daß dieses Buch für die Wissenschaft der Geschichte nicht nur, sondern auch der Theologie, ja selbst der Jurisprudenz, von großem Nutzen seyn dürfte, wenn es gehörig beachtet wird.

Je mehr sich die neuere Zeit der Erforschung Palästina's im Einzelnen zugewandt hat, um desto wichtiger ist dieser Ueberblick über Israel außerhalb seines Heimathlandes in der Jahrtausende langen Zerstreuung unter den Völkern, welche zugleich die Worte des Herrn beglaubigt. Und zugleich wird das Interesse herzlich angeregt für das alte Bundesvolk, wenn man die Sehnsucht der Zerstreuten so lebendig findet, wie in Hallevy's Gedicht (S. 212):

In dem Westen wallt mein Leib nur,
Doch im Osten weilt mein Herz.
Was mich oft in Hoffnung freute,
Wie ist's nun verkehrt in Schmerz!

Werd' ich einmal noch erreichen,
Wornach sich die Seele sehnt?
Ich umringt von Ismaelern,
Während Zion Edom fröhnt!

Ach, wie gar nichts ist mir Spanien,
Spaniens Himmel, Spaniens Land!
Könnt' ich nur den Staub betreten,
Wo einst Zions Tempel stand!

Wir möchten hiermit die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf dieses Werk richten, das gewiß der Beachtung werth ist, und zugleich wünschten wir für das unter uns wandelnde Volk die Rücksicht und Liebe erwecken zu helfen, die ihm nach Gottes heiligem Rathschlusse so besonders gebührt.

In gleichem Verlage ist erschienen:

Geschichte der europäischen Staaten von **Heeren** und **Ukert**. 28 Lieferungen oder 57 Bände und 9 Register.

Die ganze Sammlung kostet bis jetzt im Subscriptionspreis 120 Thlr. 1 Sgr.; bei completer Abnahme habe ich den ermäßigten Preis von 100 Thlr. eintreten lassen und ich bitte, dieses Anerbieten häufig zu benutzen. Auch zu Completirung der Sammlung, wo bisher nur einzelne Abtheilungen bezogen waren, bin ich unter erleichternden Bedingungen bereit; ich bitte mir die fehlenden Bände namhaft zu machen, um den Preis für Nachlieferung festzustellen.

Unter der Presse befinden sich:

Der englischen Geschichte 4r Band.
Der schwedischen Geschichte 4r Band.
Der osmanischen Geschichte 3r Band.

In neuer Subscription wurden ausgegeben:

1854 am 1. Aug.: Pfister, Deutschland.
1r Bd. Geh. 2 Thlr. — Sgr.
» 1. Sept.: Leo, Italien.
1r Bd. Geh. 1 Thlr. 22 Sgr.
» 1. Octbr.: » Italien.
2r Bd. Geh. 1 Thlr. 6 Sgr.
» 1. Novbr.: Pfister, Deutschland.
2r Bd. Geh. 2 Thlr. 8 Sgr.
» 1. Decbr.: Leo, Italien.
3r Bd. Geh. 2 Thlr. — Sgr.

1855 am 1. Januar: Stenzel, Preußen.
1r Bd. Geh. 2 Thlr. — Sgr.
» 1. Februar: Leo, Italien.
4r Bd. Geh. 2 Thlr. 8 Sgr.

1855 am 1. März: Lembke, Spanien.
1r Bd. Geh. 1 Thlr. 14 Sgr.

» 1. April: Böttiger, Sachsen.
1r Bd. Geh. 1 Thlr. 26 Sgr.

» 1. Mai: Pfister, Deutschland.
3r Bd. Geh. 2 Thlr. 8 Sgr.

» 1. Juni: Leo, Italien.
5r Bd. u. Reg. Geh. 2 Thlr. 28 Sgr.

» 1. Juli: Böttiger, Sachsen.
2r Bd. u. Reg. Geh. 2 Thlr. 12 Sgr.

Die Folge wird geregelt am 1sten eines jeden Monats zur Ausgabe kommen. Zur Theilnahme an dieser Subscription sind alle Freunde der Geschichte eingeladen; es wird hierdurch die Anschaffung dieses umfangreichen Werkes wesentlich erleichtert.

Ferner ist jetzt abgeschlossen:

Ritter, Dr. H., Geschichte der Philosophie. Gr. 8.
12 Bände. 36 Thlr. 24 Sgr.

Um Anlaß zur Completirung unvollständiger Exemplare zu geben, lasse ich hier die Preise der einzelnen Bände folgen:

1r Band:	Geschichte der Philosophie alter Zeit.						
				1r Bd.	3 Thlr.	—	Sgr.
2r	»	»	»	2r Bd.	2 »	22½	»
3r	»	»	»	3r Bd.	3 »	15	»
4r	»	»	»	4r Bd.	3 »	22½	»
5r	»	»	der christlichen Philosophie.				
				1r Bd.	2 Thlr.	10	Sgr.
6r	»	»	»	2r Bd.	2 »	20	»
7r	»	»	»	3r Bd.	3 »	10	»
8r	»	»	»	4r Bd.	3 »	6	»
9r	»	»	der neueren Philosophie.				
				1r Bd.	3 Thlr.	10	Sgr.
10r	»	»	»	2r Bd.	2 »	24	»
11r	»	»	»	3r Bd.	2 »	28	»
12r	»	»	»	4r Bd.	3 »	6	»

Häufige Anfragen über die etwas verwickelte Eintheilung von

Neander, A., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche,

geben mir zu folgender Uebersicht Veranlassung:

I. 1. 2. Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte. 6 Thlr. — Sgr.

II. 1. 2. » von Constantin d. Gr. bis auf Gregor d. Gr. 6 Thlr. 12 Sgr.

Diese vier Bände enthalten in gegenwärtiger neuen Auflage dasselbe wie I. 1. 2. 3. II. 1. 2. 3. der älteren Auflage, und sind nur in einer Ausgabe erschienen, so daß Band III. IV. V. 1. 2. und VI. in beiden Ausgaben sich genau anschließen, und daß jetzt das Werk nicht mehr aus 11 Bänden, sondern nur aus 9 Bänden besteht.

III. Kirchengeschichte von Gregor d. Gr. bis zum Tode Karl's d. Gr. Auf gutem Papier 2 Thlr. 15 Sgr.
» ordin. » 1 » 15 »

IV. Kirchengeschichte vom Tode Karl's d. Gr. bis zu Gregor VII. Auf gutem Papier 3 Thlr. 15 Sgr.
» ordin. » 1 » 22½ »

V. 1. 2. Kirchengeschichte von Gregor VII. bis Bonifacius VIII. Auf gutem Papier 6 Thlr. 12½ Sgr.
» ordin. » 3 » 15 »

VI. Kirchengeschichte von Banifacius VIII. bis zum Baseler Concil. Auf gutem Papier 4 Thlr. — Sgr.
» ordin. » 2 » 9 »

Ich bin gern zur Completirung unvollständiger Exemplare bereit und bitte, bei Bestellung nach obiger Uebersicht genau die Bände und Ausgabe zu bezeichnen.

Das vollständige Werk kostet:

I. 1. 2. II. 1. 2. III. IV. V. 1. 2. VI. auf gutem Papier 28 Thlr. 24½ Sgr.,
auf ordin. Papier 21 » 13½ »

Ferner sind erschienen:

Glossarium diplomaticum zur Erläuterung schwieriger Wörter und Formeln des gesammten Mittelalters. Von Dr. Brinkmeier. Folio. Heft 21. und 22. Subscriptionspreis à 1 Thlr.

Hansen, Th., die lutherische und reformirte Kirchenlehre von der Kirche. Gr. 8. Geh. 16 Sgr.

Inhalt des dritten Heftes der Theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1855.

Abhandlungen:

1) Tholuck, erneute Untersuchung über σάρξ als Quelle der Sünde.
2) Schneckenburger, Beiträge zur Erklärung und Kritik der Apostelgeschichte. Mitgetheilt von Rüetschi.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Umbreit, Jes. 7, 14. Immanuel doch der Messias.
2) Riggenbach, exegetische Bruchstücke.

Recensionen:

1) Heppe, die confessionelle Entwickelung der altprotestantischen Kirche Deutschlands; rec. von Holtzmann.
2) Vogel, Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert; rec. von Engelhardt.

Kirchliches:

Schircks, Beiträge zum Anbau der Hymnologie.

Miscellen:

Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion, auf das Jahr 1854.

Inhalt des dritten Heftes der Zeitschrift für historische Theologie. Jahrgang 1855.

V. Geschichte der wahren Inspirations-Gemeinde von 1688 bis 1854. Von M. Göbel.
VI. Das Apostolicon Marcion's. Von A. Hilgenfeld.

Druckfehler-Verbesserungen.

In den Theolog. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1855. 2s Heft, Aufsatz von Paret über die Eintheilung der Religionen:

S. 279. Z. 6 v. oben statt „niemals" l. „indem er".

In demselben Jahrg. Heft 3., in der Recension von Holtzmann über „Heppe, die confessionelle Entwickelung" u. s. w.:

S. 616. Z. 10 statt „welcher" l. welchen".
„ 633. „ 16 statt „schätzen" l. „schützen".
„ 639. „ 1 statt „das Wort; das ist" l. „das Wort: das ist".
„ 639. „ 1 v. unt. statt „aber" l. „aber nicht".
„ 659. „ 23 statt „unprotestantisch" l. urprotestantisch".

In der kürzlich zur Ausgabe gekommenen Schrift: „Hansen, Th., die lutherische und reformirte Kirchenlehre von der Kirche":

in den „Quellen" Z. 3 v. unt. ist nach den Worten „nicht unterlassen darf der Verfasser" einzuschalten: „dankbar auszusprechen".

S. 64. in der Anmerk. Z. 4 v. unt. ist statt „Calvin kehrt hier d. O. um" zu lesen: „Calvin schon kehrt d. O. von Eph. 2, 20 um".

S. 90. Z. 18 v. oben ist das „eben" am Ende der Zeile zu streichen.

Ueberall, wo „catholisch" steht, ist „katholisch" zu lesen.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Inhalt des ersten Heftes.

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Recensionen:

Miscellen:

Inhalt des zweiten Heftes.

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Recensionen:

Inhalt des dritten Heftes.

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Recensionen:

Kirchliches:

Miscellen:

Inhalt des vierten Heftes.

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Recensionen:

